



Ursprung und Anfänge des Christentums

Ursprung und Anfänge des Christentums

Von

Eduard Meyer

*

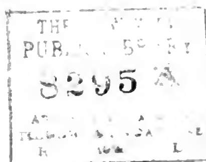
In drei Bänden

*

Erster Band
Die Evangelien



J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
Stuttgart und Berlin 1921



1.—3. Auflage

REINHOLD SEEBERG

GEWIDMET

Mit Ihrem Namen, lieber Freund, dies Buch schmücken zu können, ist mir eine ganz besondere Freude. Denn aufs engste verwachsen ist es mit den Gesprächen, die wir nun schon achtzehn Jahre lang nach unseren Vorlesungen oft fast täglich geführt haben, in denen so ziemlich alle Fragen berührt wurden, die das geistige Dasein des Menschen, Kultur, Geschichte, Philosophie und Religion betreffen. Ich glaube aussprechen zu dürfen, daß sie uns beiden reiche Früchte getragen haben; und sie ergaben eine tiefgreifende Übereinstimmung in den Grundanschauungen des geistigen und sittlichen und auch des politischen Lebens, die um so erfreulicher und fördernder war, da wir oft genug von ganz verschiedenen Ausgangspunkten an die Probleme herangetreten waren.

Dann kam der Krieg und mit ihm die Aufgabe, für eine kräftige nationale Politik, für Erhaltung und Stärkung des Volkswillens in dem Kampf um die Existenz und für die großen Ziele zu wirken, die allein eine gedeihliche Zukunft unseres Volkes sichern konnten. Auch hier haben wir beide dauernd zusammengestanden, oft in nachdrücklichem, wenn auch vergeblichem Kampf gegen eine mutlose, ziellos hin und her schwankende und ihre großen nationalen Aufgaben völlig verkennende Regierung. Noch einmal schien in den herrlichen Frühjahrstagen von 1918 das Ziel erreichbar; und damals war es mir wie Ihnen vergönnt, den wie wir hofften dauernd vom fremden Joch befreiten Boden der baltischen Lande zu betreten, und ich durfte unter Ihrer Führung Ihre alte herrliche Universitätsstadt Dorpat kennen lernen. Aber die Hoffnungen, die da-

mals uns alle belebten, haben sich nicht erfüllt; es kam der furchtbare Zusammenbruch des Herbstes. Da ist es Ihnen beschieden gewesen, in den schwersten Tagen deutscher Geschichte das Schiff unserer Universität mit sicherer Hand, behutsam und doch fest, durch die stürmischen Wogen zu lenken; ich aber durfte Ihnen als einer der Gehilfen zur Seite stehn und dann, in voller Eintracht mit Ihnen und durch Sie mit Rat und Tat unterstützt, Ihr Werk fortführen.

Inmitten dieser Nöte und Sorgen ist dieses Buch entstanden. Je ärger die Bedrängnis, je knapper bemessen die Zeit war, desto stärker haben wir alle das Bedürfnis empfunden, wenigstens auf Stunden in die reine Luft wissenschaftlicher Arbeit zu flüchten und so zugleich, soweit unsere Kräfte reichen, den Beweis zu erbringen, daß das geistige und wissenschaftliche Leben unseres Vaterlandes doch noch einen gesunden und lebensfähigen Kern birgt. Jetzt aber, wo das Buch in die Welt hinausgeht, soll es, wie man auch seine Ergebnisse beurteilen möge, zugleich Zeugnis ablegen für die Gemeinschaft wissenschaftlichen Strebens und nationaler Gesinnung, die uns zu schaffender Arbeit verbindet.

Vorwort

Ursprung und Anfänge des Christentums geschichtlich zu begreifen und in den Zusammenhang der historischen Entwicklung einzureihen ist eine der größten Aufgaben, die dem Geschichtsforscher gestellt ist. Aber mit ängstlicher Scheu sind bisher alle Historiker ihr aus dem Wege gegangen: sie nehmen das Christentum als eine gegebene Größe, sie verfolgen seine weitere Entwicklung, die Einwirkungen der allgemeinen Kulturströmung, die Konflikte, in die es mit den Weltmächten gerät; aber seine Anfänge betrachten sie, wie es scheint, als nicht zu ihrem Bereich gehörend. Und doch liegt hier ein sehr reiches Material von höchster Bedeutung vor, das der geschichtlichen Behandlung harrt; und andrerseits fehlt den üblichen Darstellungen der Kopf, wenn sie erst etwa mit der neronischen Verfolgung oder mit der Ausbildung der Kirchenlehre einsetzen und das, was vorher liegt, als der geschichtlichen Untersuchung nicht zugänglich von der historischen Darstellung ausschließen.

Daß ich, falls es mir beschieden sein würde, meine Geschichte des Altertums bis in diese Zeiten fortzuführen, ganz anders verfahren müsse, ist mir nie zweifelhaft gewesen. Der Ausbruch des Krieges hat mir die Fortführung dieses Werks auf Jahre hinaus unmöglich gemacht; und da habe ich, einem mir von meinen Schülern ausgesprochenen Wunsch folgend, mich ent-

schlossen, die lange gehegte Absicht auszuführen, die Apostelgeschichte einmal im historischen Seminar zu behandeln. Daß dies Buch eines der bedeutsamsten uns aus dem Altertum erhaltenen Geschichtswerke ist, war mir klar, seit wir es vor nunmehr fünfzig Jahren in der Prima bei einem geistvollen und allseitig durchgebildeten Lehrer, Wilhelm Mummsen, gelesen hatten; welche Schätze jedoch hier noch ungehoben lagen und wie blind vielfach die Forschung an offen daliegenden Tatsachen vorübergegangen war, habe ich mit stets wachsendem Erstaunen gesehn, als ich an die systematische Durcharbeitung ging[1]). Selbstverständlich war es unzulässig, so oft das auch geschehn ist, die Untersuchung auf das zweite Buch des durchaus einheitlich gedachten und gearbeiteten Geschichtswerks des Lukas zu beschränken; und die Analyse seines ersten Buchs führte dann notwendig weiter zu der seiner Quellen und damit der übrigen Evangelien. Auch hier wiederholte sich die gleiche überraschende Wahrnehmung; vor allem sah ich, daß sich in dem Verständnis des Evangeliums des Marcus sehr viel weiter kommen und über seine Quellen völlig gesicherte, äußerst wertvolle Ergebnisse gewinnen ließen[2]).

Indessen mit der Kritik der Quellen und der Ermittlung der äußeren Vorgänge ist es nicht getan; der Versuch, ein wirkliches Verständnis der großen weltgeschichtlichen Entwicklung zu gewinnen, erfordert, dem Ursprung und der Weiterbildung der Ideen und Anschauungen nachzugehn, die im Christentum die für die folgenden Jahrtausende maßgebende Gestaltung gewonnen haben. Dafür ist es notwendig, die ge-

---

1) Die Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, habe ich in der Inhaltsangabe über meinen Vortrag in der hiesigen Akademie am 20. Dezember 1917 kurz zusammengestellt.

2) Auch darüber habe ich in den Sitzungsberichten der Akademie vom 30. Januar 1919 kurz berichtet.

samte Entwicklung des Judentums seit seiner Begründung unter der Perserherrschaft, für die uns in seiner Literatur ein reiches Material vorliegt, im Zusammenhang darzustellen und dabei zugleich einerseits die fortwährende Wechselwirkung der inneren und der politischen Vorgänge klarzulegen, vor allem in den Zeiten des großen Religionskampfs der Seleukiden- und Makkabaeerzeit, andrerseits die tiefgreifende Einwirkung der zoroastrischen Religion in ihrer Verzweigung zu verfolgen und daher auch von dieser ein quellenmäßig begründetes Bild zu gewinnen.

So ist die Gliederung des vorliegenden Werks entstanden. Der erste Band behandelt die Evangelien, der zweite, dessen Ausarbeitung so weit vorgeschritten ist, daß mit dem Druck sogleich begonnen werden kann, die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret, der dritte wird die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums behandeln.

Von neuerer Literatur habe ich nur die der letzten Jahrzehnte, und auch diese nicht vollständig, benutzen können, während mir von der älteren auch hervorragende Werke meist nur durch die in dieser enthaltenen Angaben bekannt sind. Daß ich mich dadurch berechtigten Vorwürfen aussetze, empfinde ich sehr wohl. Wer die schwierigen Verhältnisse kennt, unter denen ich hier in Berlin dauernd arbeiten muß, wo ich, mit anderen Verpflichtungen überlastet, mir die paar Stunden, die ich der Arbeit widmen konnte, nur mit Gewaltsamkeit freihalten und sie oft wochenlang ganz unterbrechen mußte, wird mir, so hoffe ich, einige Nachsicht gewähren. Aber auch unter günstigeren Umständen würde ein Durcharbeiten dieser gewaltigen Literatur kaum möglich gewesen sein, ohne dem Jahre zu opfern. Gewiß wird mir so manche wertvolle Bemerkung entgangen sein; aber ich hoffe, daß wenigstens die wichtigsten Ergebnisse auch in den von mir benutzten Werken zu finden

gewesen sind; und vielleicht ist es doch auch ein Vorteil gewesen, daß ich so unbefangener an das Material selbst herantreten konnte und Blick und Empfindung nicht durch die Fülle der sich widersprechenden Hypothesen, die dann nur zu oft ungeprüft für Tatsachen genommen werden, getrübt und verwirrt worden ist.

Berlin den 14. Oktober 1920, am letzten Tage meines Rektorats

Eduard Meyer

Inhalt

I

Das Geschichtswerk des Lukas

Allgemeiner Charakter

Unter den geschichtlichen Schriften des Urchristentums, von denen uns ein ansehnlicher Teil im Neuen Testament erhalten ist, steht das Geschichtswerk des Lukas gesondert für sich allein da, im Gegensatz gegen alle andern. Zwar ist es ebenso, wie diese, aus den Traditionen der Gemeinde erwachsen und von ihrem Geiste beherrscht; aber während die übrigen Schriften entweder formlos auftreten und lediglich diese Traditionen festzuhalten beanspruchen, wie die Evangelien des Marcus und Matthaeus — und die übrigen, „apokryphen“ Evangelien werden nicht anders ausgesehn haben —, oder aber, wie das Johannesevangelium, eine radikale Umgestaltung dieser Traditionen auf Grund eines Programms erstreben und zeigen wollen, wie der Verlauf in Wirklichkeit gewesen sein muß, wenn die Lehren des Christentums die Wahrheit sind, ist das Werk des Lukas eine wissenschaftliche Bearbeitung der Überlieferung. Daher hat es die Form eines Literaturwerks [1]); es beginnt, wie es sich gehört, mit einer Vorrede, die über den Inhalt und die Absicht des Schriftstellers unterrichtet, und ist, dem ständigen Brauch der hellenistischen Literatur entsprechend, einem befreundeten Gönner gewidmet. Dadurch erhält es zugleich eine

[1]) Im Alten Testament hat es eine Parallele nur innerhalb der Griechischen Bibel im zweiten Makkabaeerbuch, nur daß hier nicht das Originalwerk des Jason von Kyrene, sondern nur ein Auszug daraus aufgenommen ist, bei dem Widmung und Verfassername fehlen. Sonst kann man noch die Weisheit des Jesus Sirach heranziehen, die am Schluß den Namen des Verfassers nennt und deren Übersetzer in einer Vorrede sein Unternehmen rechtfertigt.

persönliche Note, die noch dadurch gesteigert wird, daß der Verfasser im zweiten Teil in großen Abschnitten Dinge erzählt, die er selbst erlebt hat und von denen er daher in der ersten Person berichtet. Bei dem Werk des Lukas kann der Verfassername niemals gefehlt haben, während er bei den übrigen Evangelien, den kanonischen wie den apokryphen, eben weil sie lediglich die Tradition wiedergeben wollen, verhältnismäßig irrelevant und vielfach lediglich fiktiv ist.

Äußerlich ist der Eindruck dieser Sachlage dadurch verschoben, daß der erste Teil des Werkes von der Fortsetzung losgerissen und zwischen die übrigen Evangelien gestellt ist und daher als diesen homogen angesehn und kommentiert wird; sie tritt sofort deutlich zutage, sobald wir den ursprünglichen Zusammenhang wiederherstellen und das Werk als eine Einheit betrachten. Erst dadurch gelangt dann auch der fundamentale Unterschied zum Bewußtsein, daß, während die Evangelien sich auf die Geschichte des Christus beschränken und auf die weitere Entwicklung, die Ausbreitung der Lehre, höchstens in prophetischen Verkündungen einen Blick werfen, Lukas diese als einen wesentlichen Teil der Heilsgeschichte, als die notwendige Ergänzung der Wirksamkeit Jesu auf Erden betrachtet. Ja man wird sagen dürfen, daß der eigentliche Anreiz zu seinem Werk eben in diesem zweiten Teil gelegen hat und er den ersten eigentlich nur als die dafür unentbehrliche Voraussetzung aufgenommen hat.

Dadurch erhält sein Werk, trotz des viel kleineren Umfangs, doch denselben Charakter wie die der großen Historiker, eines Polybios, eines Livius und so vieler andrer. Auch bei diesen mündet ihr Werk aus in die ausführlich behandelte Zeitgeschichte, die Darstellung der Ereignisse, die sie miterlebt und selbständig in sich aufgenommen haben; die Darstellung der vorhergehenden Zeit, für die sie von älteren Werken abhängig sind, bildet dazu, so lebhaft das Interesse ist, das sie ihr zuwenden, doch nur die Einleitung. Für die Geschichte des Christentums aber ist uns dadurch der ganz unschätzbare, bei großen geistigen Bewegungen sonst kaum je vorliegende Vorteil beschieden, daß eine Darstellung der Anfangsstadien seiner Entwicklung unmittelbar aus der Feder eines der Mithandelnden auf uns ge-

kommen ist. Schon das allein sichert dem Verfasser einen hervorragenden Platz unter den weltgeschichtlich bedeutsamsten Historikern. Einen in mancher Hinsicht ebenbürtigen Nachfolger hat er in Eusebios gefunden.

Der Titel des Werkes ist durch seine Zerreißung verloren gegangen; die Überlieferung bezeichnet den ersten Teil als Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, den zweiten als Πράξεις ἀποστόλων. Daß in Wirklichkeit der Titel der beiden Bücher einheitlich und der Verfasser genannt war, kann keinem Zweifel unterliegen. Als Verfasser nennt die Überschrift des Evangeliums einstimmig Lukas[1]), den aus den Briefen an die Kolosser (4, 14) und Philemon (24; ferner Timoth. II 4, 11) bekannten Arzt und Genossen des Paulus; das wird durch den Inhalt, die durchaus paulinische Auffassung des Christentums, die genaue Bekanntschaft mit Paulus' Schicksalen und die centrale Rolle, die diesem zugewiesen wird, durchaus bestätigt. Auf die unendlich viel verhandelte Frage, ob das Werk in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen oder überarbeitet und durch Zusätze erweitert, vielleicht gar erst von einem Späteren unter Benutzung von Aufzeichnungen des Lukas geschaffen ist, können wir erst später eingehn; einstweilen gebrauche ich den Namen Lukas wie die des Marcus, Matthaeus, Johannes nur als kurze Bezeichnung des betreffenden Werks, und wer skeptischen Ansichten zuneigt, mag ihn bis dahin lediglich als eine Abkürzung betrachten[2]). Nur das ist gleich von Anfang an

---

[1]) Erhalten ist der Name dadurch, daß auch die drei andern Evangelien der Deckung durch die Autorität eines als zuverlässig angesehenen Überlieferers der Heilsgeschichte bedurften und daher als Evangelium „nach Matthaeus", „nach Marcus", „nach Johannes" bezeichnet wurden; vgl. Harnack, Die Entstehung des N. T. (Beiträge zur Einleitung in das N. T. VI 1914) S. 47 f. Mit Recht hebt derselbe S. 66 (vgl. S. 45) hervor, daß die Πράξεις Ἀποστόλων im Kanon absichtlich ohne Verfassernamen überliefert sind, der einzige Fall derart im Neuen Testament, und daß dieser Titel etwas postuliert, was das Buch nicht leistet und nicht leisten kann: es soll als authentische, auf diese selbst zurückgehende Darstellung der Wirksamkeit der zwölf Apostel erscheinen.

[2]) Wie sehr in diesen Fragen durch die über ein Jahrhundert fortgesetzte Diskussion die Begriffe in Verwirrung geraten sind, wird drastisch dadurch illustriert, daß vor ein paar Jahren ein tüchtiger Philo-

scharf zu betonen, daß sich jede Untersuchung darüber auf das ganze Werk zu richten hat, nicht aber, wie es allgemein Brauch geworden ist, einseitig auf das Evangelium oder die Apostelgeschichte.

Verbreitung gefunden hat das Werk offenbar zunächst in den Kreisen des Paulus, also wohl vor allem in Kleinasien. Wie früh sich das Evangelium des Lukas verbreitet hat und zu hohem Ansehn gelangt ist, zeigt seine starke Benutzung durch Johannes, und dann bekanntlich der Kanon des Markion, der es neben den Briefen des Paulus eben um seines paulinischen Ursprungs willen allein als „das Evangelium" anerkannte, natürlich in überarbeiteter Gestalt. Als sich dann der Kanon der katholischen Kirche bildete, war seine Autorität bereits so fest gewurzelt, daß es neben den drei andern allgemeine Anerkennung erzwang. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts hat sich das εὐαγγέλιον τετράμορφον, die vierfache Parallelüberlieferung der heiligen Geschichte, in der Kirche allmählich allgemein durchgesetzt, und da wollte man auch das zweite Buch nicht entbehren, das von Paulus' Schicksalen erzählte und seine Briefe so wesentlich ergänzte [1]).

Nur kurz berühre ich die gegenwärtig so lebhaft geführte Kontroverse über den Text des Lukas. Bekanntlich liegt derselbe in zwei Recensionen vor, der sogenannten „orientalischen" in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der griechischen Handschriften, und der „abendländischen" oder nach v. Soden der „palästinischen", die dieser auf Pamphilus zurückführt und

loge die Behauptung, daß Lukas der Verfasser der Apostelgeschichte sei, als „Harnacks Hypothese" bezeichnet, den wahren Sachverhalt also geradezu umgekehrt hat. Was würde man sagen, wenn jemand etwa die Abfassung der Anabasis durch Xenophon — bei der die Sache doch noch viel günstiger liegen würde, da Xenophon selbst sie für ein Werk des Themistogenes von Syrakus ausgegeben hat — als „Krügers Hypothese" bezeichnen wollte?

[1]) Analog ist, daß als man von dem hebräischen, durch die Ineinanderarbeitung des Priesterkodex und des deuteronomistischen Werks entstandenen Geschichtswerk die fünf ersten Bücher als „Gesetz" losriß, ihre Heiligkeit auch auf die sechs übrigen Bücher ausstrahlte, so daß diese als „Propheten" erhalten und kanonisiert wurden. — Vgl. weiter Harnack, Entstehung des N. T. 44 ff.

mit der Sigle J bezeichnet. Die letztere liegt vor allem im Codex D (Bezae Cantabrigensis), in der altlateinischen und in der syrischen Übersetzung vor. Blass, der dann, trotz all seiner buchstabengläubigen Orthodoxie, einen mit souveräner Willkür zurechtgemachten Text ediert hat, und Th. Zahn verfechten mit Eifer die These, daß beide Recensionen von Lukas selbst stammten, die eine sei die ursprüngliche Niederschrift, die andere eine vom Verfasser selbst vorgenommene Revision. Nun kennen wir gewiß, wie bei den modernen Autoren neue Auflagen, so bei den alten nicht selten Neubearbeitungen und Erweiterungen eines Werks, die dann aber weit tiefer eingreifen. Hier dagegen handelt es sich überall um kleine, fast durchweg stilistische Varianten, und ganz deutlich zeigt sich, daß der „abendländische“ (J-)Text nichts anders ist, als eine sekundäre Recension, wenn auch aus ziemlich früher Zeit, die den Text glätten und stilistische Anstöße und Härten beseitigen will, die aber eben darum für den echten Text kaum je Bedeutung hat. Ich habe das an einer Reihe von Stellen namentlich in den ersten Abschnitten dieses Buchs in den Anmerkungen kurz bemerkt und werde bei der Apostelgeschichte in derselben Weise verfahren. Das Verhältnis ist so evident, daß eine eingehendere Besprechung für unsere Zwecke nicht erforderlich ist. Mit Recht ist daher z. B. auch v. Soden diesem Text nicht gefolgt.

Die Vorrede

„In Anbetracht, daß schon viele unternommen haben, eine Erzählung der Vorgänge zu verfassen, die unter uns in Erfüllung gegangen sind, gemäß dem, was uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener der Lehre[1]) gewesen sind, habe auch ich mich entschlossen, nach-

[1]) ὑπηρέται τοῦ λόγου. ὁ λόγος ist hier wie Act. 8, 4. 14, 25 eine Abkürzung von ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Act. 7, 5 oder z. B. Kor. II 2, 17 (vgl. auch Act. 10. 36, s. u.). Zu dieser Lehre der Heilsoffenbarung gehört als wesentlicher Bestandteil die Erzählung von Jesu Wirksamkeit auf Erden, die sie als Augenzeugen in ihrer Missionstätigkeit authentisch weiterüberliefern.

dem ich allen Vorgängen von vorn an sorgfältig nachgegangen war, sie dir, hochgeehrter Theophilos, der Reihe nach niederzuschreiben, damit du erkennst, daß die Lehren, über die du Unterricht empfangen hast, auf gesicherter Grundlage ruhen."

Der anderweitig nicht bekannte Adressat Theophilos ist ein Mann von angesehener sozialer Stellung, und erhält daher das ehrende Beiwort κράτιστος. Diese Anrede ist bekanntlich bei der fortschreitenden Ausbildung der Beamtenhierarchie und des Titelwesens etwa seit Kaiser Marcus das officielle Attribut der ritterlichen Procuratoren geworden, als Übersetzung von *vir egregius;* in älterer Zeit, wo die Abstufung noch nicht durchgeführt war, wird es in weit umfassenderer Weise gebraucht, so auch für Senatoren[1]). In den Urkunden erhält der Epistratege von Aegypten ständig diesen Titel, und ebenso reden Paulus und Claudius Lysias den Procurator von Judaea Act. 23, 26. 24, 3. 26, 25 durchweg mit κράτιστε Φῆλιξ resp. Φῆστε an. Aber der Titel, den wir am besten etwa mit „Hochwohlgeboren" wiedergeben können, bleibt auf die Beamtenkreise nicht beschränkt. Josephus, der die nächste Analogie bietet, redet den angesehenen kaiserlichen Freigelassenen Epaphroditos, dem er sein Werk περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων gewidmet hat, als κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε an[2]); zu Anfang des zweiten Buches sagt er vertraulicher τιμιώτατέ μοι Ἐπαφρόδιτε, und am Schluß einfach σοὶ δὲ, Ἐπαφρόδιτε. Ebenso hat Lukas zu Anfang des zweiten Buchs den Titel weggelassen und sich mit ὦ Θεόφιλε begnügt. Dionys von Halikarnass redet seinen Gönner Ammaios, einen weiter nicht bekannten Römer schwerlich besonders hoher Stellung, aber gewiß von Ritterrang und Vermögen, in der Widmung der Schrift περὶ τῶν ἀρχαίων ῥητόρων mit ὦ κράτιστε Ἀμμαῖε an; in der Schrift über Aristoteles und Demosthenes sowie περὶ τῶν Θουκυδίδου ἰδιωμάτων hat er die Briefform ge-

[1]) S. die Zusammenstellung bei Friedländer. Sittengeschichte I[6] 399 ff., sowie Hirschfeld, Die Kais. Verwaltungsbeamten 451 ff.

[2]) Ebenso am Abschluß der Archaeologie in der Vita 430. Am Eingang der Archaeologie steht keine Widmung, wohl aber sagt Josephus I 8, daß er zu dem Werk durch Epaphroditos ἀνὴρ ἅπασαν μὲν ἰδέαν παιδείας ἠγαπηκώς, διαφερόντως δὲ χαίρων ἐμπειρίαις πραγμάτων κτλ. veranlaßt worden sei.

wählt, und so schreibt er hier Διονύσιος Ἀμμαίῳ τῷ φιλτάτῳ πλεῖστα χαίρειν.

Analog ist die Stellung des Lukas zu Theophilos. Er ist ein angesehener, sozial über ihm stehender Mann, sein Gönner, dessen Name das Ansehn des Werks und das Vertrauen auf seine Zuverlässigkeit stärken soll. Natürlich ist er Christ, „in den Lehren unterrichtet". Seltsamerweise hat Zahn das bestritten: κατηχεῖν bedeute hier nicht den Unterricht in der Religion, wie sonst überall in den neutestamentlichen Schriften (Act. 18, 25. Gal. 6, 6. Kor. II 14, 19. Rom. 2, 14), sondern „ein Hören und Hörenlassen von Solchem, was der Hörende vorher nicht gewußt hat", Theophilos sei „ein für das Christentum interessierter Heide"[1]); wäre er Christ gewesen, so hätte Lukas ihn als ἀδελφός oder wie Paulus den Philemon oder der Presbyter den Gaius als ἀγαπητός anreden müssen. Aber so nahe stand ihm Lukas eben nicht, die sociale Distanz ist größer; und ebensowenig hat dieser die Autorität des Paulus oder des Presbyters. Vor allem aber handelt es sich garnicht um einen Privatbrief, sondern um die Dedikation eines Buches vor der Öffentlichkeit. Das haben Zahn und andre völlig verkannt, wenn sie meinen, die Schrift des Lukas sei lediglich zur persönlichen Belehrung des Theophilos bestimmt gewesen und nur nebenbei, gewissermaßen per nefas, an die Öffentlichkeit gedrungen — eine Anschauung, die Blass und Zahn für die verunglückte Hypothese einer doppelten Redaktion des Werks durch Lukas selbst verwerten: die eine stamme aus seiner Kladde (oder nach Zahn aus einer späteren Durchsicht seines Originalmanuskripts), die andere aus der an Theophilos über-

[1]) Zahn, Einleitung in das N. T. II 359 f. 384. Sehr mit Unrecht beruft er sich auf Stellen wie Josephus vita 65. 366. wo König Agrippa dem Josephus schreibt: ὅταν συντύχῃς μοι, καὶ αὐτός σε πολλὰ κατηχήσω τῶν ἀγνοουμένων, und Philo leg. ad Gaium 30, 198, wo er von Gajus sagt κατήχηται, daß der Tempel von Jerusalem der schönste von allen ist. An beiden Stellen bedeutet es „unterrichten", und bezeichnet nicht etwa „ein Gerücht, das einem zu Ohren gekommen ist". Natürlich kann das, worüber man unterrichtet zu sein glaubt, auch falsch sein, wie Act. 21, 21, worauf Blass in der kleinen Ausgabe praef. p. XII sich beruft.

sandten Reinschrift[1]). In Wirklichkeit ist die persönliche Bezugnahme in der Widmung nichts als eine ganz gewöhnliche, auch der modernen Literatur keineswegs fremde stilistische Wendung, die voraussetzt, daß Theophilos als Christ und gebildeter Mann sich für die geschichtliche Arbeit des Lukas interessiert. Analogien bietet die gleichzeitige Literatur in Fülle; neben den schon angeführten Schriften des Dionys von Halikarnass sei nur noch auf die Widmung seiner Schrift περὶ συνθέσεως ὀνομάτων an den jungen Sohn eines Freundes als Geburtstagsgeschenk verwiesen (πέμπω σοι . . . κτῆμα τὸ αὐτὸ καὶ χρῆμα πρὸς ἁπάσας τὰς ἐν τῷ βίῳ χρείας ὁπόσαι γίνονται διὰ λόγων ὠφέλιμον), und daran erinnert, daß Schriften wie Ciceros *orator* und *de officiis* so abgefaßt sind, als seien sie ausschließlich für die Belehrung und den Privatgebrauch des Brutus oder seines Sohnes bestimmt[2]). Auf die Widmung des Buchs des Dioskorides περὶ ὕλης ἰατρικῆς an den Arzt Areios hat Lagarde hingewiesen: πολλῶν οὐ μόνον ἀρχαίων ἀλλὰ καὶ νέων συνταξαμένων περὶ τῆς τῶν φαρμάκων σκευασίας . . ., φίλτατε Ἀρεῖε, πειράσομαι παραστῆσαί σοι, μὴ κενὴν μηδὲ ἄλογον ὁρμὴν ἐσχηκέναι με πρὸς τήνδε τὴν πραγματείαν διὰ τὸ τοὺς μὲν αὐτῶν μὴ τετελειωκέναι, τοὺς δὲ ἐξ ἱστορίας τὰ πλεῖστα ἀναγράψαι. Das ist in der Tat eine vollkommene Parallele zu Lukas; nur ist es recht naiv, daraus zu folgern, hier liege eine specifisch medicinische Wendung vor oder der Arzt Lukas habe die Vorrede des Dioskorides vor Augen gehabt[3]).

Der Prolog erweist, daß der Verfasser die übliche literarische Bildung der hellenistisch-römischen Zeit besitzt und für sein Werk einen Platz in der Literatur beansprucht. Durchweg

---

[1]) Blass, Acta apost. p. VII f. Evang. sec. Lucam p. XII und sonst. Zahn, Urausgabe der Apostelgesch. S. 4 ff.

[2]) Vgl. z. B. auch die Widmung an die Kaiser Antoninus und Verus, die Polyaen jedem der acht Bücher seiner Sammlung von Kriegslisten vorgesetzt hat, und in denen er sie als für die Kaiser zum Gebrauch im Partherkrieg geschrieben darstellt.

[3]) Hobart, The medical language of St. Luke 1882, zitiert von Zahn, Einleitung II 384, führt außerdem eine Widmung des Galenos an: τοῦτόν σοι τὸν περὶ τῆς θηριακῆς λόγον ἀκριβῶς ἐξετάσας ἅπαντα, ἄριστε Πίσων, σπουδαίως ἐποίησα.

zeigt sich denn auch, sowohl in der stilistischen Bearbeitung des Marcustextes wie in den vielen zuerst von ihm schriftlich concipierten Abschnitten, daß ihm, so fern ihm auch der damals bereits die höhere Literatur beherrschende attische Classicismus liegt, das Griechische durchaus geläufig war, weit mehr als dem Josephus, der bekanntlich, wie er selbst bekennt, des Griechischen nie völlig Herr geworden ist[1]), die Geschichte des jüdischen Krieges zunächst hebräisch abgefaßt hat[2]), und sich bei der Übersetzung von griechischen Freunden hat helfen lassen[3]). Davon findet sich bei Lukas nichts; sein Werk ist von Anfang an griechisch concipiert und niedergeschrieben. Aber allerdings hat er nur Leser im Auge, die Christen sind oder wenigstens dem Christentum nicht fern stehn und dafür gewonnen werden können: es ist ein Buch für die christliche Gemeinde, nicht für die Heidenwelt, wie die Schriften der Apologeten. Gleich das Prooemium ist inhaltlich so gefaßt, daß ein nichtorientierter Heide es nicht verstehn kann. Durchweg setzt er Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und den jüdischen Anschauungen und Institutionen voraus, und in seinem Stil hat er die Anlehnung an die Septuaginta nicht nur nicht vermieden, sondern geradezu gesucht, und viele seiner Erzählungen nach dem Vorbild der griechischen Bibel gestaltet.

Als er sein Werk in Angriff nahm, hatten bereits „Viele" einen ähnlichen Versuch unternommen. Das gilt allerdings nur für sein erstes Buch, das Evangelium; aber hier können auch wir es noch erweisen. Mehrere dieser Schriften hat er als Quellen benutzt. Eine von ihnen, das Marcusevangelium, ist uns glücklicherweise noch vollständig, eine zweite, die wir mit der Sigle Q bezeichnen, durch die parallele Benutzung im Matthaeusevangelium wenigstens teilweise erhalten. Dazu kommt dann die Schrift, auf die die Hauptmasse des Sonderguts des Lukas zurückgeht, vor allem zahlreiche ausgeführte Parabeln, und ferner mindestens eine weitere Schrift für die Jugendgeschichte. Daneben steht die Sonderquelle, die das ihm ungefähr gleich-

---

1) Ant. XX 12, 262 ff.
2) Bell. praef. 1, 3.
3) c. Ap. I 9, 50.

zeitige, vielleicht etwas jüngere Matthaeusevangelium benutzt. Auch die Schrift (oder Schriften), aus der das im Johannesevangelium neben dem synoptischen Material verarbeitete Sondergut stammt, wird jünger sein; wohl aber mögen einzelne der „apokryphen“ Evangelien oder vielmehr ihre Vorstufen schon damals existiert haben, aus denen uns manche „Agrapha“, die als Herrnworte zitiert werden, und λόγια, die uns Papyrusfetzen geschenkt haben, erhalten sind, ferner die Geschichte von der Ehebrecherin, die ein großer Teil der Handschriften in das Johannesevangelium (8, 1 ff.) eingefügt hat.

Aber Lukas hat sich nicht auf den Stoff der Evangelien beschränkt, sondern greift weit darüber hinaus. Die Darstellung der siegreichen Ausbreitung des Christentums unter ununterbrochener göttlicher Leitung und die dadurch bedingte, durchweg auf diese weitere Entwicklung abzielende Gestaltung der Geschichte Jesu ist eben das Neue, das er durch sein Werk bringt. Darin offenbart sich, wir dürfen wohl sagen, im wesentlichen unbewußt, sein historischer Sinn, dessen Hervortreten in diesem Stadium der Entwicklung so außerordentlich überrascht, bei einem Schriftsteller, der wie alle seine Glaubensgenossen noch überzeugt war, daß die Wiederkunft des Herrn und das Weltende unmittelbar bevorstehe. Für ihn ist es denn auch nicht ein Streben nach abstrakter geschichtlicher Erkenntnis gewesen, das ihn dazu getrieben hat, sondern sein religiöser Glaube. Das Werk des Christus ist mit der Wirksamkeit Jesu auf Erden keineswegs abgeschlossen, die Heilsgeschichte ist mit der Hinrichtung und Auferstehung des Messias durchaus nicht beendet. Vielmehr ist das nur der erste Teil: die Erfüllung bringt erst die Betätigung des von Jesus verheißenen heiligen Geistes in der Gründung der Kirche und der Heidenmission. Das ist ein echt paulinischer Gedanke. Daher gehört das zweite Buch notwendig mit zur Heilsgeschichte und bildet die unentbehrliche Ergänzung des Evangeliums; erst dadurch wird die volle Glaubensgewißheit, die ἀσφάλεια, erlangt, die Theophilos gewinnen soll.

So erweist sich die im Altertum von Augustin, gegenwärtig vor allem von Zahn vertretenen Auffassung als allein richtig, daß das Prooemium zum ersten Buch die Vorrede zu dem Ge-

samtwerk ist. Das ist ohnehin selbstverständlich: wer ein Geschichtswerk schreibt, gibt den Inhalt des Ganzen an, nicht nur den des ersten Teils. Ausdrücklich bestätigt wird es dadurch, daß als Gegenstand bezeichnet werden „die unter uns in Erfüllung gegangenen Ereignisse"; nicht einer früheren Generation gehören sie an, sondern Lukas und seine Zeitgenossen haben sie selbst erlebt. Die Berufung auf „diejenigen, die von Anfang an Augenzeugen und Diener der Lehre gewesen sind", steht dem keineswegs entgegen; denn die Überlieferung der Apostel ist ja die Quelle auch für das zweite Buch.

Das Neue, was es bringt, ausdrücklich noch hervorzuheben, wäre aufdringlich und geschmacklos gewesen; jeder, der sein Buch in die Hand nimmt, sieht es ja sofort von selbst. Wohl aber hat er, wie schon das Leben Jesu, so vor allem seinen Abschluß, die Auferstehungsgeschichte, so gestaltet, daß sie die Fortsetzung erheischt und ohne diese ein Torso bleiben würde. Die beiden Bücher sind aufs engste miteinander verkoppelt.

Das genauer nachzuweisen erfordert eine eingehende Untersuchung über die Auferstehungsgeschichte und den Eingang des zweiten Buchs; und diese gleich hier vorwegzunehmen empfiehlt sich um so mehr, weil sie uns zugleich sowohl in die schriftstellerische Eigenart des Lukas und die Art seiner Quellenbenutzung wie in die fortschreitende Weiterbildung und Umgestaltung der Überlieferung und überhaupt in den Charakter des Quellenmaterials einen lebendigen Einblick gewährt[1]).

Die Auferstehungsgeschichten bei Marcus und Matthaeus

Die leibliche Auferstehung Jesu und seine zahlreichen Erscheinungen vor den Jüngern gehören zu den ältesten und am frühesten in einer festen Formel fixierten Überlieferungen des Christentums. Paulus hat diese Formel, aus der sich allmählich das Credo entwickelt hat, nach seiner Bekehrung in seiner

[1]) Die folgenden Untersuchungen über die Auferstehungsgeschichte habe ich zum Teil schon in einem Exkurs zu meinem Buch „Ursprung und Geschichte der Mormonen" 1912 vorgetragen; daraus sind sie hier wiederholt und weiter ausgeführt.

Lehrzeit in Damaskus übernommen und führt sie im ersten Korintherbrief c. 15 an [1]): „ich habe euch überliefert, was ich selbst auch übernommen hatte: daß Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften, und daß er bestattet wurde, und daß er auferweckt ist am dritten Tage gemäß den Schriften, und daß er dem Kephas erschienen ist und dann den Zwölf"; daran fügt er weiter: „sodann ist er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal erschienen, von denen die meisten noch jetzt am Leben sind, einige aber sind entschlafen; sodann ist er dem Jakobus, dann allen Aposteln erschienen, zuletzt von allen aber auch mir, der ich gewissermaßen eine Fehlgeburt bin" [2]). Diese von Paulus zugefügten Erscheinungen geben eine weitere Bestätigung, die sich Jahre hindurch fortsetzt; und natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß auch noch weitere folgen können. Die ersten beiden Erscheinungen dagegen, vor Petrus und den Zwölf, sind in die Glaubensformel aufgenommen, deren feste, traditionelle Formulierung in dem zweimaligen „gemäß den Schriften" besonders deutlich hervortritt. Diese Formel geht offenbar bereits auf die Urgemeinde in Jerusalem zurück [3]); die Missionare, die das Christentum nach Damaskus brachten

---

[1]) Vgl. Norden, Agnostos Theos, 270 ff.

[2]) παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, ἔπειτα τοῖς δώδεκα· ἔπειτα ὤφθη πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν. ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν, ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.

[3]) Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sie in der Einzelgestaltung noch mannigfache Variationen erfahren hat, wie diese dann weiter bis zu ihrem definitiven Abschluß im Apostolicum erfolgt sind. Aber mit Recht sagt Norden: „wir haben also das Recht und die Pflicht, das Symbol ganz nach seiner Struktur und zum nicht geringen Teil auch nach seinem Inhalt als ein Produkt der apostolischen Zeit anzusehn und zu sagen, daß es, in diesem Sinne genommen, aus dem Kreise τῶν περὶ Πέτρον καὶ τῶν δώδεκα stammt". Beide, Petrus und die Zwölf, erscheinen denn auch in der Formel bei Paulus als die Zeugen für die Erscheinungen des Auferstandenen. Das ist ein sehr deutlicher Hinweis auf die Herkunft aus Jerusalem. Daß Paulus, wie auch sonst fast immer, Kephas, nicht Petrus sagt, ist ein Beweis dafür, daß die Formel, wie ja selbstverständlich ist, ursprünglich aramaeisch abgefaßt war.

und von denen Paulus gelernt hat, haben sie bereits von dort mitgebracht.

Um so auffälliger ist, daß in unsern Evangelien ein wirklicher Bericht über diese Erscheinungen nicht gegeben wird, am wenigsten in dem ältesten von ihnen, bei Marcus. Er gibt lediglich einen kurzen Hinweis darauf in den Worten Jesu am Ölberg unmittelbar vor seiner Gefangennahme 14, 27 f.: „ihr alle werdet Anstoß nehmen, denn geschrieben steht: ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen. Aber nach meiner Auferstehung werde ich euch nach Galilaea vorangehn". Dem entspricht die Weisung des Engels am leeren Grabe an die Frauen 16, 7: „aber geht fort, sagt seinen Jüngern und dem Petrus, daß er euch nach Galilaea vorausgeht; dort werdet ihr ihn sehn, wie er euch gesagt hat". Damit ist die Erscheinung vor Petrus und vor den Zwölf angedeutet, von der das Credo redet; und zugleich erfahren wir dadurch, daß die Jünger, die bei Jesu Gefangennahme sämtlich geflohen sind (14, 50 καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες; nur Petrus folgt ihm noch „von fern"), nach Galilaea gegangen sind und die Erscheinung hier stattgefunden hat.

Das Matthaeusevangelium hat die Angaben des Marcus wörtlich übernommen[1]). Außerdem wird hier 28, 16 die Erscheinung in der Tat berichtet: „die elf Jünger zogen nach Galilaea auf den Berg, wohin Jesus sie gewiesen hatte, und als sie ihn sahen, warfen sie sich nieder, einige aber zweifelten". Dieser ganz knappe Bericht steht in scharfem Gegensatz zu der Anschaulichkeit der echten Visionsschilderungen, sowohl der Scenen am leeren Grabe wie der Erscheinungen des Auferstandenen bei Lukas und der Verklärungsgeschichte. Aus der letzteren stammt wahrscheinlich der Berg, auf den Jesus die Jünger bestellt haben soll, was vorher nicht berichtet ist; und auch dabei fehlt jede genauere Lokalisierung, er bleibt ganz unbestimmt. Einzig die Angabe, daß einige zweifelten,

---

[1]) 26, 31 f. 56. 28, 7. Hier hat Matthaeus den Namen des Petrus gestrichen und den Verweis auf den früheren Auftrag Jesu (der auch bei Marcus lediglich durch das Wort, er werde ihnen nach Galilaea voraufgehen, angedeutet ist) in ein Wort des Engels umgesetzt (Marcus: ἐκεῖ

enthält ein individuelles Moment, aus dem man schließen kann, daß die Vision nur von einem Teil der Versammelten wirklich geschaut wurde, während kühlere Naturen sie nicht erfuhren; und so könnte hierin vielleicht wirklich der Rest einer Tradition über die Erscheinung vor den Zwölf erhalten sein, von der die Formel bei Paulus redet. Aber im übrigen steht die Erzählung bei Matthaeus dieser Urtradition ganz fern. Sie weiß nichts von einer vorangehenden Erscheinung vor Petrus allein, der ersten von allen — eben darum hat Matthaeus in der Weisung des Engels an die Frauen den Namen des Petrus gestrichen, durch den diese Erscheinung bei Marcus angedeutet ist [1]) —, und ebensowenig von weiteren Erscheinungen; vielmehr ist diese offenbar für ihn (abgesehn von der ganz sekundären Erscheinung vor den Frauen 28, 9 f.) die einzige Erscheinung des Auferstandenen [2]). Und hier ist es nicht die Erscheinung an sich, auf die es ihm ankommt — die wird vielmehr möglichst rasch abgemacht —, sondern die Worte, die Jesus zu den Jüngern spricht: „Jetzt [3]) ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben" — er ist soeben aus dem Grabe zum Himmel aufgefahren und dort von seinem Vater zum Weltregenten, zum Vezir des Weltenkönigs eingesetzt wor-

---

αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν; Matthaeus: ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε· ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν). Dann erscheint bei Matthaeus Jesus selbst den Frauen und gibt ihnen v. 10 den Auftrag noch einmal, wieder mit wörtlicher Benutzung des Marcus: ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται.

1) Marcus: ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ; Matthaeus: καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, und nachher v. 10 in Jesu Worten: ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου.

2) „Wäre es nur Matthaeus," sagt Lessing in seiner Duplik, „aus dem wir unsere Nachrichten von der Auferstehung Christi schöpfen könnten und müßten, so würde man nicht unrecht annehmen, daß diese einzige erzählte Erscheinung auch die einzige geschehene gewesen. Ja, ich bin ganz sicher, daß sodann unsere Theologen schon längst die Gründe ausfindig gemacht hätten, warum der auferstandene Christus nicht mehr als einmal hätte erscheinen können und müssen."

3) Das „jetzt" oder „soeben" steht nicht da; aber der Aorist ἐδόθη, mit dem Jesus beginnt, bezeichnet das soeben eingetretene Ereignis; er hat die πᾶσα ἐξουσία nicht von Anfang an besessen, sondern erst jetzt erhalten.

den; jetzt kehrt er auf den Verklärungsberg zurück, um das seinen Jüngern zu verkünden und sein Regiment auf Erden zu begründen — „geht also und macht alle Völker zu Jüngern in meinem Namen [1]), und lehrt sie alles beachten, was ich euch aufgetragen habe; und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis zum Weltende“. Die Verwirklichung dieses Auftrags zu erzählen ist, im Gegensatz zu der Auffassung des Lukas, nicht mehr Aufgabe des Evangeliums; aber der Auftrag selbst, durch den die Heidenmission und die Begründung der Kirche auf den Befehl des Herrn selbst zurückgeführt wird, wird um so mehr als sein unentbehrlicher Abschluß empfunden, je länger das Weltende, die Wiederkunft Jesu ausbleibt und statt dessen die Ausbreitung der Lehre und die Ausbildung der Kirche als einer dauernden Institution für das Leben der Gegenwart in den Vordergrund tritt. Davon, daß Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit die Heidenmission angeordnet oder gar selbst geübt hätte, weiß die Überlieferung nichts, weder bei Marcus noch bei Matthaeus; im Gegenteil, sie wird in der Instruktion der Zwölf bei Matthaeus 10, 5 geradezu ausgeschlossen (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε); sie

[1]) „Conybeare (Z. Neutest. W. II 1901, 275 ff.) hat nachgewiesen, daß Eusebios in seinen vornicaenischen Schriften den Wortlaut unsrer Stelle immer nur so anführt: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν — ohne Taufbefehl und ohne trinitarische Formel; vgl. Usener, Rhein. Mus. 58, 1903, 394.“ So Wellhausen, Ev. Matth. 152. Besonders beweiskräftig ist Demonstr. ev. III 7, 12 f. οὐ γὰρ ἁπλῶς καὶ ἀδιορίστως μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη προσέταττεν, μετὰ προσθήκης δὲ ἀναγκείας τῆς „ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ“ ... τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς ἔφησεν· „πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου“; das schließt die überlieferte Lesart geradezu aus. Allerdings erregt es Bedenken, daß sich von diesem Text sonst keine sichere Spur findet und die Überlieferung der Handschriften und Übersetzungen völlig einstimmig ist. Aber eben so zweifellos ist, daß die Worte βαπτίζοντες (var. —σαντες) αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, die an Stelle des eusebianischen ἐν τῷ ὀνόματί μου getreten sind, in der ältesten Kirche undenkbar sind. Andrerseits ist der Schlußabschnitt im übrigen für das Matthaeusevangelium unentbehrlich. So muß der Taufbefehl mit der trinitarischen Formel eine alte Interpolation sein, welche den im zweiten Jahrhundert (Didache 7) zur Herrschaft gelangten Brauch sanktioniert.

hat sich erst im Christentum, nicht ohne schwere innere Kämpfe, durchgesetzt. Daher erscheint sie in der eschatologischen Rede Marc. 13, 10 = Matth. 24, 14 als Vorbedingung für den Eintritt des Weltendes (καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον). Der nächste Schritt ist dann, daß der Befehl dazu dem auferstandenen Weltregenten in den Mund gelegt und so die Mission nachträglich durch ein Herrenwort sanktioniert wird [1]).

Im Gegensatz zu dem Schweigen über die Erscheinungen des Auferstandenen wird die Auffindung des leeren Grabes und die Erscheinung des die Auferstehung verkündenden wunderbaren Jünglings bei Marcus ausführlich erzählt und von Matthaeus aus ihm übernommen. „Nachdem der zwischenliegende Sabbat vergangen war, kauften Maria Magdalena und Maria Jacobi und Salome Gewürze, um hinzugehn und ihn zu salben. Und ganz früh am ersten Wochentage gingen sie bei Sonnenaufgang zum Grabmal. Und sie sagten zu sich: wer wird uns den Stein von der Tür des Grabmals abwälzen? Und als sie aufblickten, sahn sie, daß der Stein fortgewälzt ist; er war nämlich sehr groß. Und sie gingen in das Grab und sahen einen Jüngling zur Rechten sitzen bekleidet mit weißem Gewande, und sie schraken zusammen. Der aber sprach zu ihnen: erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus von Nazaret, den gekreuzigten: er ist auferweckt, er ist nicht hier; sieh da die Stelle, wohin sie ihn gelegt haben. Aber geht hin, sagt seinen Jüngern und dem Petrus, er geht euch voraus nach Galilaea, dort werdet ihr ihn sehn, wie er euch gesagt hat. Und sie gingen hin und flohen von dem Grabmal, denn es hatte sie Zittern und Entsetzen befallen; und sie sagten niemand irgend etwas, denn sie fürchteten sich."

Die Erzählung ist anschaulich und realistisch, wenn auch bei weitem nicht in dem Maße, wie die von der Verklärung; aber der Schauer der Vision weht doch durch sie, ganz anders als in der eben besprochenen Erscheinung in Galilaea bei Matthaeus. Einen geschichtlichen Kern enthält sie offenbar nicht; die Motivierung mit dem Bedürfnis der Frauen, den bereits in ein Leichentuch eingewickelten und in dem sorgfältig ver-

[1]) Weiteres s. u. Kap. VIII.

schlossenen Grabe liegenden Leichnam (15, 46) nachträglich noch zu salben, ist recht unwahrscheinlich, und die Frage, wie sie denn den Stein abwälzen und in das Grab hineingelangen können, stellen sie sich mit Recht. Aber stilistisch ist das nicht ohne Geschick verwendet, um die Überraschung zu steigern.

Auch die Verschüchterung der Frauen und ihr ängstliches Schweigen sind durchaus natürlich. Um so überraschender wirkt, daß das Buch damit jäh abbricht und die angekündigte Erscheinung Jesu nicht erzählt wird. Das hat vielfach zu der Annahme geführt, daß der Schluß des Evangeliums verloren und absichtlich weggeschnitten sei, oder daß Marcus sein Werk nicht habe zu Ende führen können [1]. Die letztere Annahme hätte wirklich nicht aufgestellt werden sollen. Denn daß der Tod einem Schriftsteller mitten in seiner Arbeit, sogar mitten im Satz, wie bei Thukydides, die Feder aus der Hand nimmt, kommt zwar vor; aber daß das geschehn sein sollte wenige Zeilen vor dem Abschluß — denn um mehr handelt es sich ja nicht — ist so unwahrscheinlich, daß man damit nicht rechnen darf [2]. Eine Verstümmelung aber wäre sachlich unbegreiflich, da garnicht auszudenken ist, was denn in der Erzählung so schweren Anstoß erregt haben könnte, daß man es nicht hätte dulden können. Überdies hätte man, wenn sie erfolgt wäre, gerade den jetzigen Schlußsatz tilgen müssen; denn wenn dieser richtig und wörtlich zu verstehn ist, hat ja niemand etwas von der Auferstehung erfahren, auch Petrus nicht und der Verfasser des Evangeliums auch nicht. Nun kommt aber noch hinzu, daß Matthaeus und Lukas den Schluß des Evangeliums genau in derselben Gestalt gelesen haben, wie wir; sie fügen zwar hinzu, daß die Frauen die Botschaft an die Jünger ausrichten, aber damit ist auch bei ihnen die Benutzung des Marcus zu Ende, was weiter folgt, trägt einen ganz anderen Charakter. Daß aber in so früher Zeit, wenige Jahre nach der Abfassung, die Schrift des Marcus bereits verstümmelt worden und diese

[1] Bekanntlich sind dann später mehrere, übrigens sehr ungeschickte Ergänzungen hinzugefügt worden, von denen eine (16, 9—20, vgl. u.) schließlich allgemein recipiert worden ist.

[2] Das gleiche gilt z. B. von der Annahme, Herodots Werk sei nicht abgeschlossen, sondern er habe es bis zum Jahr 477 fortführen wollen.

Verstümmelung allgemein durchgedrungen sei, ist völlig undenkbar.

Somit hat Marcus in der Tat seine Schrift so geschlossen, wie unser Text vorliegt, und absichtlich nichts weiter erzählen wollen. Die Erscheinungen des Auferstandenen bilden zwar einen integrierenden Bestandteil der Glaubenslehre, aber sie sind ein Mysterium, das zu erzählen er Scheu trägt und das er nur geheimnisvoll andeutet. Das Gegenstück dazu bildet, wie wir noch sehn werden, die Art, wie er die Versuchungsgeschichte erzählt oder vielmehr nicht erzählt, sondern gleichfalls nur kurz andeutet: beide Vorgänge stehn auch innerlich in engem Zusammenhang; beide reichen unmittelbar in die übernatürliche Welt hinein und werden mit heiliger Scheu behandelt.

Mit der Geschichte vom leeren Grab steht es anders. Auch hier wird der Vorgang der Auferstehung selbst nicht dargestellt, sondern nur seine Wirkung: die Tatsache der Auferstehung wird durch das leere Grab erwiesen und durch den wunderbaren Jüngling — als Engel bezeichnet ihn erst Matthaeus, der auch seine Erscheinung viel breiter ausmalt — bestätigt. Daß diese Erzählung sekundär ist, ist schon bemerkt; mit ihr beginnt die dann ständig weiter wuchernde Mythenbildung. Als Trägerinnen der Erzählung sind die Frauen gegeben, da sie allein vom Gefolge Jesu, während alle Jünger flohen, in Jerusalem geblieben waren und ihn auf dem Kreuzesgange begleitet hatten (15, 40 f. 47). Zugleich aber enthält die Angabe, daß sie niemandem etwas davon sagten, die Andeutung, daß die Erzählung keineswegs allgemein verbreitet gewesen ist, sondern erst allmählich, als eine geheime Tradition, aufgekommen ist; über die Frage, wie bei ihrem Schweigen der Verfasser etwas davon hat erfahren können, werden sich die gläubigen Leser nicht weiter den Kopf zerbrochen haben.

In diesem Zuge zeigt sich zugleich, daß der Bericht des Marcus aus verschiedenen Elementen komponiert ist. Die Weisung an die Jünger, das haben Wellhausen[1]) und an ihn anknüpfend Ad. Bauer[2]) mit Recht betont, hat an sich mit dem

[1]) Ev. Marci 136.

[2]) Der Schluß des Marcusev., Wiener Studien XXXIV 1912, 301 ff.

Besuch der Frauen am Grabe nichts zu tun, und den ihnen gegebenen Auftrag können sie garnicht ausführen, weil Petrus und die übrigen Jünger bereits nach Galilaea geflohen sind. Aber darum ist er nicht mit Wellhausen für einen „Urmarkus“ auszuscheiden; denn für das Evangelium ist der Hinweis auf die Erscheinung in Galilaea ganz unentbehrlich: eben weil der Auferstandene nach Galilaea gegangen ist, ist das Grab leer und „ist er nicht mehr hier“. Der Schriftsteller hat den Satz durch Jesu gleichlautende Äußerung 14, 28 vorbereitet; aber es ist ihm nicht gelungen, den inneren Widerspruch zwischen der geschichtlichen Tatsache und der sekundären Legende völlig auszugleichen — eine Aufgabe, an der auch das größte schriftstellerische Talent in allen derartigen Fällen mit Notwendigkeit scheitert.

Nicht für richtig halten kann ich vollends die Ansicht Ad. Bauers, daß der Jüngling am Grabe überhaupt, also auch v. 5. 6, ein sekundärer Zusatz zur ursprünglichen Tradition sei; diese habe lediglich gelautet: „früh am Morgen nach dem Sabbat begaben sich galiläische Frauen, denen von der Bestattung her die Lage des Grabes bekannt war, dahin, um dem Toten einen letzten Liebesdienst zu erweisen, besorgt, wie sie wohl den Stein vom Eingang entfernen könnten. Sie finden aber den mächtigen Block schon weggewälzt; entsetzt fliehen sie von dem Grabe und sagen aus Furcht niemandem etwas.“ Dadurch wird der Charakter der Erzählung durchaus verfälscht und in einen nüchternen historischen Bericht umgesetzt, den Bauer dann auch für „historisch durchaus haltbar“ erklärt — an der Absicht, die Leiche nachträglich noch zu salben und das Grab wieder zu öffnen, nimmt er keinen Anstoß —, der denn auch lediglich ein völlig gleichgültiges und wirkungslos gebliebenes Ereignis registriert: „der Besuch der Frauen am Grabe hat in Wirklichkeit zunächst keinerlei Folgen gehabt, also auch nicht den Gedanken an eine Auferstehung hervorgerufen; erst später wurde ihre Erzählung von dem leeren Grabe ebenfalls zur Legende von der Auferstehung.“ Das ist echter Rationalismus; wie es denn zugegangen ist, daß der Stein weggewälzt ist, wird nicht gefragt, und daß das Grab leer ist, wird einfach postuliert, denn nach Bauer sind die Frauen nicht hin-

eingegangen, sondern sogleich voll Angst geflohn. Daß ihre Sorge, wer ihnen den Stein wegwälzen könne, lediglich erzählt wird, um das Wunder vorzubereiten und den Effekt zu steigern, hat er nicht beachtet. Dies Wunder aber fordert notwendig eine Erklärung, und die Tatsache, daß das Grab leer ist, muß konstatiert werden, sonst ist die ganze Erzählung ja sinnlos. Der Jüngling im Grabe und seine Worte v. 5. 6. sind mithin schon für die ursprüngliche Fassung der Tradition unentbehrlich; an sie hat dann Marcus in v. 7 den Auftrag an die Jünger angefügt [1]).

Die Überarbeitung bei Matthaeus kennt die Scheu vor dem Mysterium nicht mehr: sie ersetzt sie durch den freudigen Jubel über das jetzt kraß realistisch, nicht nur ahnungsvoll gefaßte Ereignis. Sehr naiv tritt das in dem Satz über das Verhalten der Frauen hervor: καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ (= ἐξελθ. ἔφυγον bei Marcus) ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου || καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Matthaeus behält die Furcht aus Marcus bei, fügt aber die große Freude hinzu, und läßt sie die Botschaft wirklich ausrichten. Unterwegs „begegnete ihnen Jesus und sagte: Guten Tag (χαίρετε). Sie aber traten heran, umfaßten seine Füße und warfen sich vor ihm auf den Boden“ (καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ, wie die Elf auf dem Berge v. 17), worauf er ihnen den vom Engel gegebenen Auftrag wiederholt. Etwas derartiges hätte Marcus nie zu erzählen gewagt; der Schauer des geheimnisvollen Wunders ist vollkommen geschwunden.

So wird denn auch zwar nicht das Wiederlebendigwerden des Leichnams und sein Heraustreten aus dem Grabe, wohl aber dessen Öffnung erzählt, was Marcus mit großem Geschick vermieden hat. Als „Maria Magdalena und die andere Maria“ — die Salome hat Matthaeus hier wie vorher gestrichen, s. u. Kap. VI — in der Morgendämmerung des Sonntags [2]) das Grab zu besuchen gehn — die Absicht der Salbung hat Matthaeus gestrichen —

[1]) In Ursprung und Gesch. der Mormonen S. 289, 3 habe ich mit Unrecht den Ergebnissen des während der Drucklegung erschienenen Aufsatzes Bauers wenigstens zum Teil zugestimmt. — An einen „Urmarkus“ glaubt übrigens auch Ad. Bauer nicht.

[2]) ὀψὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων.

„siehe da geschah ein großes Erdbeben; denn ein Engel des Herrn kam vom Himmel herab, trat heran, wälzte den Stein fort und setzte sich auf ihn. Seine Gestalt aber war wie ein Blitz, und sein Gewand weiß wie Schnee“ (= περιβεβλημένον στολὴν λευκήν bei Marcus). Er redet dann die Frauen mit denselben Worten an wie bei Marcus, nur daß zu ἠγέρθη noch der Hinweis auf Jesu eigene Verkündigung durch καθὼς εἶπεν hinzugefügt ist.

Dazu kommt dann bekanntlich noch ein sehr drastischer Zug, die Wache am Grabe, die von den Hohenpriestern und Ältesten bestochen wird, auszusagen, daß die Jünger den Leichnam bei Nacht gestohlen hätten. Den Ursprung dieser Erzählung gibt der Verfasser selbst an: „Diese Erzählung hat sich bei den Juden verbreitet bis auf den heutigen Tag“ (28, 15). Sie ist aus den Diskussionen mit den Juden erwachsen, bei denen es gegangen ist, wie immer in solchen Fällen [1]): das Ergebnis der Wundergeschichte, hier das Verschwinden des Leichnams aus dem Grabe, wird nicht bestritten, sondern rationalistisch umgedeutet; und die Christen setzen das durch die Beigabe der Grabeswache wieder um in eine Bekräftigung des Wunders. Matthaeus hat das ganz ausführlich ausgestaltet: die Hohenpriester und Pharisaeer bitten Pilatus um eine Sicherung des Grabes, weil sie gehört haben, Jesus habe seine Auferstehung nach drei Tagen verkündet, und befürchten, die Jünger — hier wird also angenommen, daß sie in Jerusalem geblieben sind — könnten ihn stehlen und so das Volk noch ärger betören als vorher; und Pilatus gibt ihnen eine Wache und sie versiegeln das Grab (27, 62—66). Bei dem Erdbeben am Sonntagmorgen aber „wurden die Wächter durch die Furcht geschüttelt und wurden wie tot“ (28, 4). Später erzählen einige von ihnen den Hohenpriestern den Hergang, diese geben ihnen nach einer Beratung Geld und bestimmen sie zu der Aussage, die Jünger

[1]) In weitestem Umfang ist das in der historischen Literatur zu verfolgen, z. B. bei den übertreibenden Ausmalungen und Wundergeschichten von Alexander, Hannibal, Scipio, und ebenso bei der Folgerung, die Theopomp aus der populären Tradition über die Schlacht bei Marathon zog, „sie sei lediglich ein Scharmützel mit den eben gelandeten Barbaren gewesen“.

hätten den Leichnam gestohlen, während sie schliefen; zugleich wollen sie dafür wirken, daß wenn dem Statthalter die Sache zu Ohren kommt, sie ohne Sorgen sein können (28, 11—15). Man sieht, wie viel dem Schriftsteller daran gelegen war, die jüdische Behauptung zu entkräftigen.

Die Auferstehungsgeschichte bei Lukas

Auch Lukas hat, wie Matthaeus, die Auferstehung in engem Anschluß an Marcus erzählt. Aber er hat diesen nicht nur, wie durchweg, stilistisch stark überarbeitet und dabei zugleich durch einzelne Wendungen und Zusätze den Hergang seiner Auffassung entsprechend gestaltet, sondern die Ereignisse auch als Historiker straffer in den Zusammenhang der Geschichte des Messias eingefügt. Er hebt ausdrücklich hervor, daß die Bestattung am Abend des Freitags erfolgte, kurz vor Eintritt des Sabbats[1]), und daß die Frauen, die er die Gewürze und Salben gleich jetzt, noch am Abend kaufen läßt — er erwägt, daß am Sonntag in der Frühdämmerung (ὄρθρου βαθέως) dafür keine Zeit ist — „sich am Sabbat dem Gesetz gemäß ruhig verhielten", um dann sogleich am Sonntag früh zum Grabe zu gehn. Ihre Namen bringt er erst nachträglich 24, 10, wobei er Salome durch Johanna ersetzt[2]). Die sorgende Frage, wer ihnen den Stein wegwälzen wird, hat er (wie Matthaeus) gestrichen; das mochte ihm kleinlich erscheinen und konnte zugleich bei dem

---

[1]) 23, 54 καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν. ἐπιφώσκειν ist hier in völlig abgeblaßter Bedeutung vom Eintritt der Abenddämmerung gebraucht; dagegen verwendet Matth. 28, 1 es in seinem ursprünglichen Wortsinn für das Morgengrauen am Sonntag ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων. Man kann sich der Annahme kaum entziehn, daß unter den von Lukas berücksichtigten Schriften auch diejenige gewesen ist, aus der der Ausdruck bei Matthaeus stammt, und daß Lukas das Wort daher entlehnt und auf den Anbruch des Sabbats übertragen hat.

[2]) Weiteres s. u. bei der Passionsgeschichte. Mit Unrecht hält Wellhausen den Vers für interpoliert: die Namen der Zeugen für die erste Kunde der Auferstehung konnte Lukas unmöglich weglassen. Wohl aber bringt er sie absichtlich erst hier, wo sie den Aposteln die frohe Kunde bringen.

Leser den Verdacht erwecken, daß nicht alles mit rechten Dingen zugegangen sei, den die Juden aussprechen und Matthaeus durch die Geschichte von der Wache zu beseitigen sucht[1]). Aus dem Jüngling werden zwei Männer in blitzendem Gewand[2]), die an sie herantreten und ihnen, als sie voll Furcht (ἐμφόβων γενομένων αὐτῶν = ἐξεθαμβήθησαν bei Marcus) ihr Antlitz zur Erde beugen, die Auferstehung verkünden. Ihre Rede ist im allgemeinen nicht ohne stilistisches Geschick aus den Worten bei Marcus gebildet[3]); aber er fügt den Hinweis auf Jesu eigene Verkündung 9, 22 und 44 sowie 18, 32 hinzu, die die Jünger damals nicht verstanden haben: „Erinnert euch, was er euch noch in Galilaea gesagt hat, daß der Menschensohn in die Hände sündiger Menschen übergeben, gekreuzigt werden, und am dritten Tage auferstehn muß. Da erinnerten sie sich seiner Worte.“ Darum hat er bei den Frauen nicht nur bei ihrer Anwesenheit bei der Kreuzigung 23, 49, wie Marcus 15, 41, sondern nochmals bei der Bestattung 23, 55 hervorgehoben, daß sie Jesus aus Galilaea gefolgt sind.

Dagegen hat Lukas, ebenso wie Matthaeus, das verschüchterte Schweigen der Frauen gestrichen; vielmehr „berichten sie den Elf und allen übrigen dies alles“ (24, 9). Ebenso streicht er aber auch den Auftrag an die Jünger, der seinen Anschauungen durchaus widerspricht; denn er zieht aus der Angabe des Marcus die unabweisliche Folgerung, daß die Jünger in Jerusalem geblieben sind. Er streicht daher die Erscheinung in Galilaea und läßt alle Erscheinungen in Judaea stattfinden; daher hat er auch die Angabe über die Flucht der Jünger Marc. 14, 50 ausgelassen.

---

[1]) Die Geschichte von der Wache hat er nicht; wenn er sie gekannt hat, hat er sie mit Recht als ganz unglaubwürdig verworfen.

[2]) ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ faßt das weiße Gewand mit der εἰδέα ὡς ἀστραπή bei Matthaeus hübsch zusammen. Im Vorhergehenden möchte Wellhausen εἰσελθοῦσαι streichen, weil in dem Grabe nicht alle Frauen — es sind bei Lukas weit mehr als drei — Platz haben. Aber das wäre ohne stärkere Textänderung nicht möglich; das Wort ist von Lukas einfach aus Markus εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον übernommen.

[3]) 24, 5 τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη = Marc. 16, 6 μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε, τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.

Marcus bot ihm weiter nichts mehr, und fortan folgt er ganz anderen Quellen. Er gibt die Traditionen wieder, die sich inzwischen in der Gemeinde von Jerusalem gebildet hatten. Er hat sie zu einer einheitlichen, systematisch fortschreitenden Erzählung verarbeitet und danach auch die Auswahl gestaltet; denn gewiß hat es noch gar manche Erzählungen der Art gegeben, so die Erscheinungen „vor mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal", die vor Jakobus und die vor allen Aposteln, die Paulus Kor. I 15 erwähnt[1]).

Lukas kommt alles darauf an, jeden Zweifel an der Realität der Auferstehung niederzuschlagen und die Einwände, welche der christlichen Mission immer wieder gegen die Möglichkeit einer Auferstehung des Fleisches, d. h. der Wiederbelebung des toten Leichnams gemacht wurden — vgl. Paulus' Polemik gegen die Zweifel der Korinther Kor. I 15 und das Verhalten der Athener —, durch die völlig gesicherte geschichtliche Tatsache zu entkräften. Daher verkünden die Frauen „den Elf und allen übrigen", was sie erlebt haben, und werden hier als Zeugen mit Namen aufgeführt; aber „denen erschienen diese Dinge (τὰ ῥήματα ταῦτα) als leeres Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht"[2]). Jedoch durch die Erscheinungen des Auferstandenen selbst wird dieser Unglaube schrittweise beseitigt.

Zunächst folgt die Geschichte der Jünger von Emmaus, die Lukas' Verfahren recht deutlich zeigt. An sich hat sie mit der Auferstehungsgeschichte garnichts zu tun, sondern knüpft an das Liebesmahl und das Brotbrechen an, bei dem man die Gegenwart des Herrn unmittelbar empfindet. So steht er plötzlich sichtbar in ihrer Mitte, spricht den Segensspruch, bricht und verteilt das Brot; „ihnen aber wurden die Augen geöffnet und sie erkannten ihn; und da entschwand er von ihnen (ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν)". Diese Geschichte könnte sich zu

---

[1]) Die Erscheinung von Jakobus berichtete das Hebraeerevangelium. aus dem Origenes und nach ihm Hieronymus sie zu dieser Stelle citieren; vgl. unten Kap. VII.

[2]) 24, 11. Dem entspricht es, daß nach Matthaeus 28, 17 bei der Erscheinung in Galilaea von den Elf „einige zweifelten".

jeder Zeit und an jedem Ort abspielen[1]); lokalisiert ist sie denn auch in dem Dorf Emmaus „60 (Sin. 160) Stadien von Jerusalem", und ihre Träger sind nicht etwa Apostel, sondern zwei Jünger aus dem weiteren Kreise, von denen der eine den Namen Kleopas führt — wohl derselbe, dessen Frau (Mutter oder Tochter?) Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ bei Joh. 19, 25 unter den Frauen am Kreuz genannt wird (vgl. S. 74). Diese Erzählung hat Lukas für seine Zwecke benutzt. Er verlegt sie auf den Auferstehungssonntag; um sie einführen zu können, hat er die Frauen ihre Mitteilung nicht nur den Elf, sondern auch πᾶσι τοῖς λοιποῖς machen lassen. Da Emmaus als Lokalität von der Tradition gegeben war, läßt er sie eine völlig unmotivierte Reise unternehmen, die sie nachher wieder aufgeben — darin tritt die Mache deutlich hervor. Des Abends wollen sie in Emmaus übernachten (24, 29); unterwegs unterhalten sie sich über die letzten Vorgänge. Da tritt Jesus unerkannt zu ihnen und erkundigt sich nach dem Gegenstand ihrer Gespräche. Kleopas wundert sich, daß er von dem, was ganz Jerusalem in Bewegung gesetzt hat, nichts zu wissen scheint, und erzählt ihm den Hergang. „Wir hatten gehofft, daß er der sei, der Israel erlösen soll; aber nun hat er zu alledem jetzt schon den dritten Tag hingehn lassen[2]) seitdem dies geschehen ist. Und nun haben uns noch einige Frauen aus unserem Kreise aufs äußerste erregt, die früh morgens ans Grab gingen, aber den Leichnam nicht fanden, und nun gekommen sind und sagen, sie hätten sogar die Erscheinung von Engeln gesehn, die sagten, daß er

---

[1]) Vgl. im Appendix des Johannesevangeliums 21, 13 ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως.

[2]) v. 21 ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσι τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο. Die gewöhnliche Übersetzung „nun ist schon der dritte Tag" läßt die persönliche Beziehung nicht hervortreten, in die diese Äußerung zu Jesus, dem Subjekt zu ἄγει, gesetzt ist. Es schimmert darin die Hoffnung auf ein Wunder durch, das er, der προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, wie er vorher genannt wird, doch noch vollbringen wird, also auf eine Wiedererweckung, so unwahrscheinlich und naturwidrig sie ist; aber sie wagt sich nicht offen hervor, sondern wird, trotz der Angabe der Frauen, zurückgedrängt: die Vorgänge am Grabe bleiben ein ungelöstes Rätsel, man wagt nicht zuzugreifen, sondern erwartet ein Ereignis, das volle Klarheit und Sicherheit bringt.

lebe. Da sind denn auch einige unserer Genossen zum Grabe gegangen und haben es auch so gefunden, wie die Weiber sagten, ihn selbst aber haben sie nicht gesehn[1]". Da setzt der Unbekannte ihnen auseinander, „daß der Messias so leiden und in seine Herrlichkeit eingehn mußte, und von Mose an und weiter aus allen Propheten[2]) erläuterte er ihnen in allen Schriften das, was sich auf ihn bezog" — je dürftiger und gewaltsamer der Schriftbeweis ist, desto volltönender sind, wie durchweg, die Worte, die der Schriftsteller gebraucht.

Es folgt die Einladung, den Abend bei ihnen in Emmaus zu bleiben, die Abendmahlszene, das Erkennen, und das Verschwinden Jesu. „Und sie sprachen zueinander: brannte nicht unser Herz in uns, wie er unterwegs zu uns sprach, als er uns die Schriften eröffnete?" Eilig, „in derselben Stunde", kehren sie nach Jerusalem zurück; hier finden sie die Elf und ihre Genossen versammelt, berichten ihnen, was sie erlebt, und erfahren, daß inzwischen der Herr dem Simon erschienen, also wirklich auferstanden ist.

Sehr mit Unrecht hat man an dieser Angabe vielfach Anstoß genommen und sie für Interpolation erklärt. Daß der Erscheinung vor der Gesamtheit der Jünger, den „Zwölf" oder „Elf", eine vor Petrus voranging, war ja die älteste Überlieferung, die auch im Marcusevangelium dadurch angedeutet

[1]) Diese Verse (22—24) können unmöglich, wie WELLHAUSEN meint, ein späterer Nachtrag sein; sie sind für den Zusammenhang sowohl der Erzählung des Lukas wie der Rede des Kleopas ganz unentbehrlich und durch v. 21 vorbereitet, s. S. 25. 2. Daß Lukas von diesem Nachsehn am Grabe vorher nichts erzählt hat, sondern diesen Zug erst hier bringt, ist nicht anstößig; das hat aber zu dem Einschub von v. 12 Anlaß gegeben, wo, mit wörtlicher Benutzung von Joh. 20, 5. 10 (vgl. u. S. 29, 2 über v. 36 und 40) erzählt wird, daß Petrus nach dem Grabe läuft und dort nur die Gewänder findet. Der Vers fehlt denn auch in der abendländischen Überlieferung (cod. D und Itala) — das würde an sich noch nicht viel beweisen, da diese den Text durchweg aufs stärkste korrigiert hat —; entscheidend ist neben der Abhängigkeit vom Johannesevangelium, daß es den Zusammenhang des Textes zerreißt (ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ ἠπίστουν αὐταῖς. καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν κτλ.).

[2]) καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωυσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν; diese Wendung, die die Fortsetzung logisch inkorrekt dem ἀρξάμενος unterordnet, ist charakteristisch für Lukas' Sprachgebrauch; vgl S. 29, 1.

wird, daß der Jüngling den Frauen befiehlt εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ, daß sie ihn in Galilaea sehn werden. Das hat Lukas beibehalten, nur daß die Erscheinung er nach Jerusalem versetzt. Über die Erscheinung vor Petrus lag ihm eine eingehendere Schilderung nicht vor, und sie aus eigenem zu gestalten hatte er kein Bedürfnis; so begnügt er sich mit der kurzen Erwähnung [1]). Die Erscheinung vor „den Elf und ihren Genossen“ [2]) dagegen ist ganz lebendig ausgestaltet. Sie sind am Abend des Ostersonntags beisammen wie immer, Kleopas und sein Gefährte berichten ihr Erlebnis; „da, während sie noch sprachen, stand er in ihrer Mitte; sie aber, verschüchtert und voll Furcht, meinten einen Geist [3]) zu sehen. Da sprach er zu ihnen: Was seid ihr verwirrt und warum steigen Zweifel in euren Herzen auf? Seht meine Hände und Füße, daß ich selbst es bin; betastet mich und seht, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, daß ich sie habe. Und als sie noch nicht glauben konnten vor Freude und staunten, sagte er: habt ihr etwas zu essen? Da gaben sie ihm ein Stück gebackenen Fisch, und er nahm es und aß es vor ihren Augen“.

Wie man sieht, kommt Lukas alles darauf an, zu zeigen, daß Jesus leibhaftig auferstanden ist, nicht etwa in einem verklärten Leibe: der im Grabe liegende Leichnam ist wieder lebendig geworden, genau so, wie er es vorher war. Daher die immer wiederkehrende Betonung des Unglaubens und die schrittweise fortschreitende Steigerung: erst das leere Grab und die Verkündung der Engel, dann die Erscheinung auf dem Wege nach Emmaus, bei der er das Brot bricht, schließlich die volle sinnliche, jeden Zweifel ausschließende Vorführung, bei der er

[1]) Das hat dann zur Interpolation von v. 12 aus dem Johannesevangelium Anlaß gegeben: Petrus läuft auf die Meldung der Frauen nach dem Grabe, findet es leer bis auf die Leichentücher, und kehrt erstaunt heim; vgl. u. S. 30, 1.

[2]) Darin ist wohl die im Credo stehende vor den „Zwölf“, die Lukas wie Matthaeus nachrechnend in Elf korrigiert, und die „vor allen Aposteln“, die Paulus Kor. I 15, 7 erwähnt, zu einer Einheit zusammengezogen. Die Apostel sind bekanntlich bei Paulus mit den „Zwölf“ nicht identisch, s. u. Kap. VIII.

[3]) πνεῦμα ist von D in φάντασμα korrigiert.

selbst Hunger hat und an der Mahlzeit teilnimmt. Es ist die stärkste Ausmalung der christlichen Missionspredigt und speziell der des Paulus von der ἀνάστασις νεκρῶν oder ἐκ νεκρῶν, der Auferstehung der Leichen, doch ohne die von Paulus Kor. I 15, 44 ff. 51 f. angenommene Umwandlung des σῶμα ψυχικόν in ein σῶμα πνευματικόν, sondern als σαρκὸς ἀνάστασις, wie sie dann das Glaubensbekenntnis fixiert.

Nachdem die Auferstehung über jeden Zweifel erwiesen ist, „öffnet er ihnen", wie vorher den Jüngern in Emmaus, „den Sinn für das Verständnis der Schriften": „dies sind meine Worte, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch bei euch war, daß alles erfüllt werden muß, was in dem Gesetz des Mose, den Propheten und den Psalmen [1]) über mich geschrieben ist ... So ist geschrieben, daß Christus leiden muß und aus den Toten auferstehn am dritten Tage". Das ist keine müßige Wiederholung dessen, was schon der Engel 24, 6 f. den Frauen und Jesus selbst 24, 25 ff. den Emmausjüngern gesagt hat; sondern der Schriftsteller will dies fundamentale Moment so nachdrücklich wie möglich einprägen, welches das Rätsel der Passion löst und die Realität der Auferstehung des Messias dadurch, daß sie vorausverkündet ist, über jeden Zweifel erhebt. Die Schriftstellen selbst führt er hier so wenig an wie vorher 9, 22. 44. 18, 31, wo Jesus die Passion voraussagt: das hat er auf das zweite Buch verschoben, wo sich in den Reden der Apostel Gelegenheit genug dazu bietet.

An die Erläuterung des Geschehenen knüpft der Auftrag zur Heidenmission und Kirchengründung an, wie bei Matthaeus in der Erscheinung in Galilaea, aber in ganz anderer Fassung. Formell wird er noch an die Voraussagen der Schrift angeschlossen und dadurch zugleich als in Übereinstimmung mit dieser erwiesen: „So ist geschrieben ... und daß gepredigt werden soll [2]) auf seinen Namen Buße zu Vergebung der Sün-

[1]) Die Psalmen sind hier nicht, wie oft gedeutet wird, als Vertreter der Hagiographen genannt, sondern weil aus ihnen (Ps. 16, 8 f.) gerade bei Lukas (Act. 2, 25 ff. 13, 35) ein Hauptbeweis für die Auferstehung entnommen wird.

[2]) Nach Wellhausen kann καὶ κηρυχθῆναι „nicht mehr von οὕτως γέγραπται abhängen, ist vielmehr ein selbständiger Infinitiv mit Lamed in

den unter allen Völkern, anhebend von Jerusalem[1]. Des seid ihr Zeugen. Und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters über euch; bleibt aber in der Stadt sitzen, bis ihr aus der Höhe mit Kraft bekleidet werdet."

Auf die Zeugenschaft der Zwölf für Jesu Lehre greift die Apostelgeschichte 1, 21 f. 10, 39—42 nachdrücklich zurück. Zugleich aber wird in diesen Worten das Pfingstwunder angekündigt und damit das zweite Buch vorbereitet. Von Jerusalem soll die Mission ausgehn, aber von hier aus die ganze Welt umfassen; wie sich das erfüllt hat, das bildet seinen Inhalt.

Einen Auszug aus Lukas' Erzählung gibt der Anhang zu Marcus 16, 12—20 (Emmausjünger, Erscheinung vor den Elf, Missionsentsendung, die weiter ausgemalt wird, Himmelfahrt) der v. 9—11 die Erscheinung vor Maria Magdalena vorangesetzt ist. Weiter fortgebildet ist seine Darstellung im Johannesevangelium[2]. Hier erscheint der auferstandene Jesus der Maria

---

jussivischer Bedeutung". Aber das ist eine Härte, die man Lukas nicht zutrauen kann. Hält man an der Abhängigkeit des Satzes von οὕτως γέγραπται fest, so wird es auch unnötig, mit Wellhausen (nach Syr. sin. und einigen Handschriften) ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ in ἐπὶ τῷ ὀν. μου zu ändern.

[1]) ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ. Denselben absoluten Nominativ, bei dem ἀρξάμενος zum Adverbium geworden ist, braucht Lukas Act. 10, 37 οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ... Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ. Es ist nur Zufall, daß an der gleichlautenden Stelle ev. Luc. 23, 5 (Ἰησοῦς) ἀνασείει τὸν λαὸν διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε die grammatische Form äußerlich korrekt ist; ebenso Act. 1, 21 f. ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς. ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας. ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν. Vorstufen dieses Sprachgebrauchs bieten ev. Luc. 24, 27 (oben S. 26, 2.). Act. 8, 35, ferner Matth. 20, 8 und die Geschichte von der Ehebrecherin [Joh.] 8, 9. Weil die Verkünder der Predigt in der Mehrzahl sind, ist an unserer Stelle der Plural ἀρξάμενοι gesetzt. Die Recension D und die Latina hat durch Korrektur in ἀρξαμένων besseres Griechisch herzustellen versucht (andere Handschriften haben ἀρξάμενον). Auch sonst ist dieser Text, hier wie überall, durch zahlreiche sekundäre Korrekturen zurechtgemacht; so läßt er v. 46 ἐκ νεκρῶν aus, gibt 49 τὴν ἐπαγγελίαν μου statt τοῦ πατρός μου, 51 διέστη für ἀπέστη, 53 αἰνοῦντες für εὐλογοῦντες.

[2]) Daher sind bei Lukas v. 36 καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν und

Magdalena[1]) am offenen Grabe, verbietet ihr aber, ihn zu berühren: „Faß mich nicht an, denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgestiegen; geh aber zu den Brüdern und sage ihnen: ich steige hinauf zu meinem und eurem Vater und meinem und eurem Gott". Dann aber, am Abend des Ostersonntags, tritt er trotz der verschlossenen Türen in die Mitte der Jünger, begrüßt sie, zeigt ihnen, wie bei Lukas, seine Hände und seinen Leib — also seine Wundmale — und sagt: „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater entsandt hat, so entsende ich euch." Mit diesen Worten blies er sie an und sagte: „Nehmt den heiligen Geist; wenn ihr jemand die Sünden vergebt, sind sie ihm vergeben; wenn ihr sie jemand festigt, sind sie gefestigt". Hier ist, was bei Matthaeus nur angedeutet ist, direkt ausgesprochen: nach der Auferstehung fährt er zum Himmel auf und erhält von Gott die Vollmacht, darauf erst erscheint er den Jüngern und überträgt diese Vollmacht weiter auf sie. Durch den Aufstieg in die Himmelswelt ist sein Leib verklärt und von den Schlacken gereinigt, entsprechend den Anschauungen des Paulus im ersten Korintherbrief, und kann

---

v. 40 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας aus Johannes interpoliert; in dem abendländischen Text (D) fehlen diese Zusätze.

[1]) Sie geht allein zum Grabe, wie im Marcusschluß 16, 9. Die Absicht der Salbung ist nicht nur gestrichen, sondern es wird direkt gegen die Erzählung bei Marcus und Lukas polemisiert: Nikodemos bringt ein Gemisch von Myrrhe und Aloe, an 100 Pfund, und er und Joseph von Arimathia „umwickelten den Leichnam mit Leinentüchern samt den Gewürzen, wie es bei den Juden Sitte ist zu bestatten". Dagegen sind die beiden Engel aus Lukas, die Begegnung mit Jesus aus Matthaeus übernommen und das Detail weiter ausgemalt. In die Erzählung 20, 1. 11—18 ist bekanntlich ganz unorganisch eine andere Erzählung v. 2—10 eingeschoben, in der Maria. die v. 11 weinend am Grabe steht und erst v. 18 den Jüngern die Kunde bringt, schon vorher dem Petrus und dem Lieblingsjünger meldet, daß das Grab leer sei, und die beiden einen Wettlauf nach dem Grabe veranstalten, bei dem der Lieblingsjünger dem Petrus zuvorkommt, und als er sieht, daß der Leichnam fort ist, gläubig wird, während Petrus das Grab und die darin liegenden Tücher genau untersucht. Diese Episode, die in v. 2 die Äußerung Marias im echten Text v. 13 „sie haben meinen Herrn fortgenommen, und ich weiß nicht, wohin sie ihn gelegt haben", wörtlich benutzt, wird von dem Verfasser von cp. 21 und cp. 15—17 eingefügt sein. Sie hat dann wieder die Einschiebung von 24, 12 bei Lukas (oben S. 27, 1) veranlaßt.

daher jetzt berührt werden, während er vorher, bei der Begegnung mit Magdalena, noch die Gebrechen des Leichnams trug; zugleich aber wird, wie bei Lukas, die Wiederbelebung des irdischen Leibes so stark wie möglich betont [1]) — ebenso wie nachher in der acht Tage später angesetzten Geschichte vom ungläubigen Thomas, die im übrigen eine Parallele zu der Geschichte von den Emmausjüngern bildet, wie Lukas diese gestaltet hat. Die Abhängigkeit von Lukas tritt dann noch einmal deutlich darin hervor, daß auch bei Johannes die Sündenvergebung als die Aufgabe der Jünger erscheint. Dagegen ist das Pfingstwunder dadurch ersetzt, daß Jesus ihnen schon jetzt den heiligen Geist gibt — auch hier materialisiert, durch Anblasen —; das Johannesevangelium hat eben keine Fortsetzung in einer Apostelgeschichte [2]). Daß er den Gläubigen den Geist erst geben kann, „nachdem er verklärt ist" (ἐδοξάσθη), war schon 7, 39 gesagt; dadurch wird die richtige Auffassung der Szene mit Magdalena und den Jüngern direkt bestätigt.

Mit dem Missionsauftrag an die Jünger und der zugehörigen Verheißung ist Jesus persönliche Wirksamkeit auf Erden zum Abschluß gelangt. Die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen, von denen die älteste Überlieferung wußte, sind daher von Lukas nicht aufgenommen [3]); vielmehr geht Jesus jetzt bei ihm definitiv in das himmlische Reich ein. Diese Erscheinungen verteilten sich auf einen Zeitraum von unbestimmter Dauer; ebenso liegen bei Marcus und Matthaeus zwischen der Auferstehung und der Erscheinung in Galilaea mehrere Tage; auch das Johannesevangelium setzt die Erscheinung vor Thomas acht Tage nach Ostern. Bei Lukas dagegen sind mit voller Absicht alle Erscheinungen auf den einen Ostersonntag verlegt: gleich nach der Auferstehung, an demselben Tage, voll-

---

[1]) Daß er mit ihnen ißt, wie bei Lukas, wird dagegen nicht verwendet.

[2]) Daß Jesus nach seinen Reden wieder verschwindet, wird als selbstverständlich nicht erzählt, ebenso, daß er fortan im Himmel ist.

[3]) Eine Erscheinung in Galilaea, die aber sekundär ist und die Geschichte vom Fischzug und der Speisung verwertet und an sie weiter die Voraussage der Schicksale des Petrus und Johannes anknüpft, bringt der Nachtrag des Johannesevangeliums c. 21.

endet Jesus sein Werk auf Erden. Nach dem Mahl bei den Jüngern am Abend und dem Auftrag mit der Verheißung „führte er sie hinaus bis nach Bethanien, und erhob die Hände und segnete sie; und indem er sie segnete, schied er von ihnen und ward in den Himmel hinaufgetragen [1]). Sie aber beteten ihn an [2]) und kehrten voller Freude nach Jerusalem zurück; und sie waren andauernd im Tempel, indem sie Gott priesen“.

In der Angabe, daß die Szene in Bethanien spielt, am Abhang des Ölbergs (Luc. 19, 29; daher wird Act. 1, 12 der Ölberg genannt), scheint eine Überlieferung vorzuliegen. Alles andere ist freie Gestaltung des Schriftstellers. So vor allem die Verknüpfung mit dem Vorhergehenden, durch die der Vorgang in die Nacht verlegt wird. Aber das wird nicht hervorgehoben, sondern eher ignoriert und kommt daher dem Leser kaum zum Bewußtsein. Zu sagen hat Jesus den Jüngern nichts mehr, und so wird seine Entrückung von der Erde kurz abgemacht. Dadurch wird die Erzählung einheitlich und dramatisch abgerundet, aber zugleich ein ganz neues Moment eingefügt: die irdische Wirksamkeit des Auferstandenen wird, entgegen der früheren Auffassung, auf den einzigen Ostersonntag beschränkt; von da an tritt der Zustand ein, der fortan bis zu seiner Wiederkunft dauernd besteht, er regiert im Himmel, die Leitung der weiteren Entwicklung auf Erden besorgt in seinem Auftrag der heilige Geist. Angebahnt ist diese Auffassung auch im Schluß des Matthaeusevangeliums [3]), aber nicht ausgeführt; ihre volle Ausgestaltung ist das Eigentum des Lukas. Deutlich empfindet man, daß wir in einer Zeit stehn, in der die Erwartung der Parusie und des unmittelbar bevorstehenden Weltendes bereits zurücktritt und dafür die Aus-

[1]) Die Worte *καὶ ἀνεφέρετο ἐς τὸν οὐρανόν* fehlen nicht nur in den abendländischen Texten (D und der ital. Version) sowie im Syr. sin., die auch v. 52 *προσκυνήσαντες αὐτόν* auslassen, sondern auch im Sinaiticus. Die Entscheidung ist nicht sicher, da die Auslassung mit Rücksicht auf die 40 Tage und die Himmelfahrt in der Apostelgeschichte erfolgt sein kann; mir scheinen die Worte im Lukastexte kaum entbehrlich.

[2]) S. Anmerkung 1.

[3]) Das Johannesevangelium kehrt dann, trotz der Abhängigkeit von Lukas, wieder zu der älteren Auffassung zurück.

bildung der Kirche als einer dauernden Institution in den Vordergrund tritt.

Diese weitere Entwicklung und ihre Darstellung, als notwendige Fortsetzung und Ergänzung des Evangeliums, wird durch die Fassung des Schlußsatzes vorbereitet, die freudige Stimmung der Jünger, denen jetzt alle Zweifel genommen sind und die wie schon an den vorhergehenden Tagen[1]) so auch jetzt dauernd zusammenbleiben, und zwar im Tempel[2]), voll Erwartung der Erfüllung der Verheißung, und daher in ständigem Lobpreis Gottes. Als Schluß eines der anderen Evangelien, die keine Fortsetzung haben, wäre dieser Satz ganz undenkbar.

Die Analyse der Auferstehungsgeschichte des Lukas hat uns zugleich einen lebendigen Einblick in seinen schriftstellerischen Charakter gegeben. Überall sehn wir ein bewußtes Schalten, eine sorgfältige Überlegung bis ins einzelne hinein, sowohl wo er seiner Quelle wörtlich oder lediglich mit stilistischen Modifikationen folgt, wie wo er sei es durch Auslassungen, sei es durch Zusätze und oft unscheinbare Änderungen von ihr abweicht. Durchweg ist er von dem Streben geleitet, die einzelnen Erzählungen zu einer inneren Einheit zusammenzufassen, die ihm als maßgebend erscheinenden Momente klar hervortreten zu lassen, die Heilsgeschichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung darzulegen. Er weiß, was er will, und wo er es für nötig hält, scheut er auch vor starken Eingriffen und einer gründlichen Umgestaltung und Zurechtrückung der Quellen nicht zurück, gerade weil er die Dinge genau durchdacht hat und sorgfältig überlegt, was er sagen soll und was

[1]) Bei Johannes 20, 19 wird dies Zusammenbleiben bei geschlossenen Türen durch die Furcht vor den Juden motiviert. Davon weiß Lukas nichts.

[2]) Daß sie die ganze folgende Zeit lediglich im Tempel zugebracht hätten, soll damit natürlich nicht gesagt sein. Sie wohnen selbstverständlich in einem Haus, und werden sich wie früher so auch jetzt hier zu den Mahlzeiten am Abend und sonst zusammengefunden haben; aber die Tage bringen sie der Hauptsache nach im Tempel zu (ebenso wie Jesus 19, 47. 21, 37). — Die Frage, wo die Apostel, diese Fremdlinge aus Galilaea, ihr Unterkommen gefunden haben, wird nicht weiter berührt und ist ja auch ganz nebensächlich.

nicht. Durch dieses bewußte Vorgehn unterscheidet er sich durchaus von Marcus wie von Matthaeus, so fern ihm andrerseits die radikale Umgestaltung der Überlieferung auf Grund eines vorangestellten Programms liegt, die das Johannesevangelium durchgeführt hat. Es ist, wie wir es nach dem literarischen Charakter seines Werkes annehmen mußten, durchweg der denkende Historiker, mit dem wir es zu tun haben; und schon jetzt hat sich gezeigt, daß er, wenn wir uns auf den Standpunkt des gläubigen Christen stellen, seiner Aufgabe wohl gewachsen gewesen ist.

Der Eingang des zweiten Buchs. Die Interpolation der Himmelfahrt

Das zweite Buch beginnt, wie es üblich ist, mit einem kurzen Resümee des ersten: „In dem ersten Buch habe ich all das erzählt, lieber Theophilos, was Jesus von Anfang an getan und gelehrt hat bis zu dem Tage, an dem er [...] emporgenommen wurde," τὸν μὲν πρῶτον λόγον [1]) ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο [2])

[1]) Daraus, daß Lukas nach vulgärem Sprachgebrauch τὸν πρῶτον λόγον, nicht τὸν πρότερον sagt, hat man gelegentlich gefolgert, Lukas habe noch ein drittes Buch geschrieben oder schreiben wollen, eine Behauptung, die namentlich Th. Zahn (Einleitung in das N. T. § 60; zuletzt in dem Aufsatz „Das dritte Buch des Lukas" in der Neuen kirchl. Zeitschr. 27, 1917, 373 ff.) mit Eifer verficht. Als Inhalt wird neben der Nachholung der Geschichte der übrigen Apostel und der Verbreitung des Christentums in Aegypten und im Partherreich vor allem die Fortführung der Geschichte des Paulus, seine und Petrus' Hinrichtung und die neronische Verfolgung postuliert. Ich gehe darauf nicht weiter ein, da diese Phantasie auf einem vollständigen Verkennen der Absichten des Verfassers und des Schlusses der Apostelgeschichte beruht.

[2]) Mit dem ἤρξατο soll nicht gesagt werden, daß sein Wirken als Mensch auf Erden nur den ersten Teil seiner Wirksamkeit umfaßt — obwohl das natürlich die Ansicht des Lukas ist und die Anfügung des zweiten Buchs an das Evangelium rechtfertigt —, sondern es bezeichnet einfach, daß seine Tätigkeit von Anfang an berichtet ist (vgl. v. 22 auf S. 35 Anm. 1), und hat seine Analogie in dem bekannten Semitismus ἤρξατο λέγειν (Luc. ev. 4, 21 u. a., und besonders 3, 8). Vgl. z. B. Νεβρώδ ... ἤρξατο εἶναι γίγας Gen. 10, 8; eine volle Parallele bietet Gen. 2, 3 ὁ θεὸς ... κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι. Die

ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας [...] ἀνελήμφθη[1]. Das erfordert einen Fortgang, der formell mit dem durch ein dem μέν entsprechendes δέ eingeleitet werden muß und nun entweder lauten kann: „alsdann aber kehrten die Jünger nach Jerusalem zurück", oder etwa: „nach ihrer Rückkehr aber versammelten sich die Jünger" oder ähnlich, nach dem Schema der interpolierten Bucheingänge in Xenophons Anabasis[2]; oder aber, und das ist in solchen Fällen das gewöhnliche Schema: „Das zweite Buch aber wird die Vollendung seines Werkes durch die Erfüllung seiner Verheißung und die Ausbreitung seiner Lehre enthalten", oder wie Lukas es sonst formulieren mochte. Parallelen zu häufen, wie sie z. B. Polybios und Diodor vielfach bieten, ist überflüssig[3]; ich führe nur den Eingang des zweiten Buches des Josephus gegen Apion an: διὰ μὲν οὖν τοῦ προτέρου βιβλίου, τιμιώτατέ μοι Ἐπαφρόδιτε, περί τε τῆς ἀρχαιότητος ἡμῶν ἐπέδειξα ... ἄρξομαι δὲ νῦν τοὺς ὑπολειπομένους τῶν γεγραφότων τι καθ' ἡμῶν ἐλέγχειν, und verweise im übrigen auf die zahlreichen derartigen Eingänge Philos[4]).

andere Auffassung wird auch durch das διδάσκειν ausgeschlossen, das ja ausschließlich in die Zeit vor der Himmelfahrt fällt.

[1]) Die Worte v. 2 kehren in Petrus' Rede bei der Apostelwahl v. 22 wieder: Ἰησοῦς ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν. Der Ausdruck, der aus Elias' Himmelfahrt stammt (Βασ. IV 2, 9 ff.), ist spezifisch lukanisch: Act. 10, 16 von dem σκεῦος in der Vision des Petrus, ev. 9, 51 von Jesu Entschluß, nach Jerusalem zu ziehen ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ. Sonst findet er sich noch Timoth. I 3, 16 ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ. Aus Lukas entlehnt ist er im Appendix zu Marcus 16, 19, wo das aus dem Glaubensbekenntnis stammende καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ hinzutritt (vgl. Kol. 3, 1. Ephes. 1, 20. Hebr. 1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2, vgl. schon Marc. 14, 62 = Math. 26, 64. Luc. 22, 69; zugrunde liegt Psalm 110, 1); ebenso in dem Glaubensbekenntnis bei Irenaeus I 2 p. 91 Harvey (I 10, 1 Mass.) καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

[2]) II 1 ὡς μὲν οὖν ἠθροίσθη ..., ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται. ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ συνελθόντες οἱ στρατηγοί, und ähnlich durchweg.

[3]) Vgl. darüber Norden, Agnostos Theos S. 311 ff. Norden nimmt an, daß Lukas auch den Endpunkt des Buchs genauer bezeichnet habe; aber notwendig ist das nicht.

[4]) Z. B. περὶ φυτουργίας Νωὲ τὸ δεύτερον (de plantatione): ἐν μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῆς ὅσα καιρὸς ἦν εἴπομεν, ἐν

Aber die Fortsetzung, die der vom Schriftsteller gewählte Eingang erheischt, steht in dem auf uns gekommenen Texte nicht; es folgt überhaupt kein δέ. Statt dessen folgt noch einmal eine Erzählung der Himmelfahrt, viel ausführlicher als am Schluß des Evangeliums und keineswegs etwa eine Ergänzung und weitere Ausführung desselben, wie so oft von konziliatorischen Interpreten behauptet wird, sondern mit ihm in stärkstem Widerspruch, und an diese knüpft unmittelbar die weitere Fortsetzung an, ohne daß der Eingangssatz wieder aufgenommen und ergänzt wird.

Diese Tatsache ist ganz offenkundig und unzweideutig[1]. Alle Versuche, sie durch künstliche Interpretation hinwegzudeuten und wenigstens einen Kern von v. 3 ff. für Lukas zu retten, sind von vornherein hoffnungslos: ein Schriftsteller, der im Anschluß an die Rekapitulation des vorhergehenden Buchs berichtigend erzählen wollte, was hier mitgeteilt wird, müßte ganz anders reden. An der Tatsache, daß hier eine große Interpolation vorliegt, daß in die Worte des Lukas ein ihm ganz fremder Bericht hineingeflickt ist und die ursprüngliche Fortsetzung der Eingangsworte dem zum Opfer gefallen ist, ist nicht zu rütteln: so wie der Text jetzt lautet, hat nie ein Mensch seine Gedanken formuliert, sei es mündlich, sei es schriftlich.

δὲ τούτῳ περὶ τῆς κατ' εἶδος ἀμπελουργικῆς ὡς ἂν οἷόν τε ἦν ἀποδώσομεν. Ich führe speziell noch den Eingang des (allein erhaltenen) zweiten Buchs über Freiheit und Knechtschaft, περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι *(quod omnis probus liber sit)* an, weil in Overbecks Bearbeitung von de Wettes Erklärung der Apostelgesch. (4. Aufl. 1870) S. 2 zu lesen steht: „Nach dem τὸν μὲν πρῶτον λόγον sollte man etwa ein τὸν δὲ δεύτερον λόγον oder dgl. erwarten; Lukas unterließ es aber, weil er, anstatt unmittelbar den neuen Bericht zu beginnen,* den alten vervollständigte. Ähnlich Philo *quod omn. prob. lib.*" In Wirklichkeit schreibt Philo: ὁ μὲν πρότερος λόγος ἦν ἡμῖν, ὦ Θεόδοτε, περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον . . . οὑτοσὶ δ' ἐκείνου συγγενής, ὁμοπάτριος καὶ ὁμομήτριος ἀδελφὸς καὶ τρόπον τινὰ δίδυμος, καθ' ὃν ἐπιδείξομεν, ὅτι πᾶς ὁ ἀστεῖος ἐλεύθερος.

[1]) Sie ist zuerst von Sorof, Entstehung der Apostelgesch. 1890, 51 f. und Gercke, der δεύτερος λόγος des Lukas, Hermes 29, 1894, 389 f., dann energisch von Norden, Agnostos Theos 311 f. betont worden; die theologischen Interpreten scheuen sich freilich noch immer, die unabweisbaren Konsequenzen zu ziehn.

Die Brüchigkeit des Textes tritt denn auch gleich in v. 2 deutlich hervor. In der Mehrzahl der Handschriften lautet der Text ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου, οὓς ἐξελέξατο, ἀνελήμφθη. Das ist ganz unübersetzbar; διὰ πνεύματος ἁγίου schwebt völlig in der Luft: in den Relativsatz kann es seiner Stellung nach nicht gehören, und es wäre sehr wunderlich, wenn hervorgehoben werden sollte, daß Jesus bei der Auswahl der Apostel der Mitwirkung des heiligen Geistes bedurfte — ev. 6, 12 bereitet sich Jesus für ihre Auswahl die ganze Nacht hindurch durch Gebet vor, eine von Lukas selbst gestaltete Erweiterung des kurzen Berichts bei Marcus 3, 13. Noch weniger kann es mit ἀνελήμφθη verbunden werden. So bleibt nur übrig, es zu ἐντειλάμενος zu ziehn: „nachdem er ihnen durch den heiligen Geist Auftrag gegeben hatte“ [1]). Aber einen vernünftigen Sinn gibt das auch nicht. Zu ἐντειλάμενος fehlt das Objekt, und er hat ihnen den Auftrag nicht durch den heiligen Geist gegeben, sondern direkt, wohl aber „die Verheißung seines Vaters“, d. i. eben den heiligen Geist, dafür versprochen. Eben das hat offenbar zu dessen Erwähnung den Anlaß gegeben; was gesagt werden sollte, ist, daß er ihnen für die Ausführung seines Auftrags die Mitwirkung des heiligen Geistes in Aussicht gestellt hat.

Aber die Worte besagen das nicht; vielmehr ist der Satz nach allen Richtungen hin brüchig und bestätigt durch seine Fassung, daß hier eine fremde Hand — oder mehrere — störend in den Text eingegriffen hat. Die Schwierigkeiten sind denn auch von aufmerksamen Lesern und Interpreten immer empfunden worden. Sie haben veranlaßt, daß im Kodex D sowie in der syrischen und sahidischen Übersetzung die Überlieferung korrigiert ist in ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήφθη, ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου, οὓς ἐξελέξατο, καί ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον, und noch gründlicher in der bei Augustin und sonst erhaltenen lateinischen Übersetzung *in die, qua apostolos elegit per spiritum sanctum* [2]) *et praecepit praedicare*

---

[1]) Mit Recht sagt Blass: διὰ πν. ἁγ. *non potest coniungi cum* ἐντειλάμενος, *quamvis aegre perspicitur, cur omnino adiectum sit.*

[2]) Diese Fassung, welche statt des Endtermins den Anfangstermin nennt, den Tag der Auswahl und Bestellung der Apostel, hat Blass in der

evangelium; aber trotz des Eifers, mit dem diese Lesungen von Blass und Zahn [1]) als die der „Urausgabe“ aufgenommen worden sind, liegt auf der Hand, daß sie nichts sind als mißglückte Versuche, den korrupten Text lesbar zu machen. Sicher von Lukas stammt nur ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη; dazwischen mag etwa ein Satz wie ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις, οὓς ἐξελέξατο, κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον διὰ πνεύματος ἁγίου gestanden haben, doch ist jede Rekonstruktion der Art natürlich problematisch und darf nur als Mittel benutzt werden, sich den vom Verfasser beabsichtigten Gedanken klar zu machen.

An den innerlich unmöglichen Satz des interpolierten Textes ist die Fortsetzung relativisch angehängt (τοῖς ἀποστόλοις ... οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα), und zwar in Form von Notizen, die allmählich aus der Abhängigkeit vom Hauptsatz in eine fortlaufende Erzählung mit verbum finitum und direkter Rede übergehn, so daß ein wahres Satzungeheuer entsteht (οἷς παρέστησεν ἑαυτὸν ... ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων ... καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ... περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου) [2]); auch das zeigt, daß wir es hier mit einer Interpolation zu tun haben, die den ursprünglichen Text vollständig verdrängt hat.

Die Interpolation gibt sich formell als eine erweiternde Rekapitulation des Schlusses des ersten Buchs und verwendet dessen Ausdrücke: „er trat nach seiner Passion lebend zu ihnen (erwies sich ihnen als lebend) in vielen Bezeugungen (ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις — das ist schon eine Erweiterung, in der auf die übrigen, von Lukas nicht aufgenommenen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen hingewiesen wird) ... und er versammelte sie und befahl ihnen, nicht von Jerusalem

kleinen Ausgabe der Acta Ap. bei Teubner p. XXIII f. für die ursprünglichste gehalten und in seiner gewöhnlichen Art zu einer fundamentalen Umgestaltung des Textes benutzt. Daß es absurd ist, den Autor sagen zu lassen: „ich habe alles erzählt, was Jesus von Anfang an getan hat, an dem Tage, an dem er die Apostel auswählte“, hat er im Eifer für seine Hypothese nicht beachtet.

[1]) Urausgabe der Apostelgesch. des Lukas (Forschungen zur Gesch. des nt. Kanons IX 1916) S. 25. 129. 241. 328 f.

[2]) Blass hat auch hier, unter Benutzung der Zusätze und Korrekturen in D, mit souveräner Willkür einen ganz neuen Text konstruiert.

fortzugehn, sondern die Verheißung des Vaters abzuwarten" — hinzugefügt ist: „die ihr von mir gehört habt: Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet jetzt nach wenigen Tagen [1]) im heiligen Geist getauft werden." Dieser Spruch gehört der alten Überlieferung an (Marc. 1, 8 = Matth. 3, 11. Luc. 3, 16), aber als Äußerung des Johannes, nicht Jesu; dagegen läßt Lukas ihn Act. 11, 16 von Petrus als ein Herrenwort zitieren, und diese Stelle hat offenbar zu seiner Einfügung in cp. 1 den Anlaß gegeben[2]).

Weit bedeutsamer als dieser harmlose Zusatz ist aber, daß Jesus sich ihnen lebend erwies, „indem er sich vierzig Tage lang vor ihnen sehn ließ und über die Angelegenheiten des Gottesreichs redete". Das wirft den gesamten Aufbau der Darstellung des ersten Buchs über den Haufen und steht mit der von ihm geschaffenen Anschauung im schärfsten Widerspruch. Vergeblich haben theologische Interpreten darüber hinwegzutäuschen gesucht und etwa behauptet, am Schluß des Evangeliums sei von der wirklichen abschließenden Himmelfahrt nicht die Rede, oder Lukas berichtige hier stillschweigend seine frühere Darstellung — wenn eine derartige, schon an sich höchst unwahrscheinliche Annahme richtig wäre, müßte er sich ganz anders ausgedrückt haben. Vielmehr wird hier der Bericht des Lukas im Anschluß an die sonst herrschende, von ihm umgestaltete Tradition korrigiert, ähnlich wie im Johannesevangelium, nur daß dieses von einer die Wirksamkeit des Auf-

[1]) οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.

[2]) D und die zugehörige Überlieferung hat den Text in üblicher Weise mehrfach durch Zusätze zu verbessern und lesbarer zu gestalten versucht; ich gebe diese Zusätze, die Blass, Hilgenfeld, Zahn natürlich für echt lukanisch halten, hier in eckigen Klammern: καὶ συναλιζόμενος [μετ' αὐτῶν] παρήγγειλεν αὐτοῖς ... ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός, ἣν ἠκούσατε [, φησίν, διὰ τοῦ στόματος] μου, ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ [ὃ καὶ μέλλετε λαμβάνειν (so lat.; D καὶ ὁ μ. λ.)] οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας [, ἕως τῆς πεντεκοστῆς]. Augustin gibt an, daß einige lateinische Handschriften *vos autem baptizabitis* oder *incipietis baptizare* lesen, und Blass hat es in der Tat fertig gebracht, das in den Text zu setzen (μέλλετε βαπτίζειν)! An der Parallelstelle 11, 17 hat er dagegen vergessen, den überlieferten Text gleichfalls zu korrigieren.

erstandenen abschließenden Himmelfahrt nichts weiß, auch nicht in dem Nachtrag c. 21. (Ebensowenig kennt sie Paulus Kor. I 15 und Matthaeus; dagegen hat sie der Nachtrag zu Marcus aus dem Lukasevangelium übernommen.)

Bekanntlich ist dieser andauernde Verkehr mit den Jüngern, in dem er ihnen die Mysterien des Himmelreichs offenbart, von den Gnostikern übernommen worden, die dadurch den Raum für ihre Geheimlehren gewinnen, und wird von den Ophiten und Valentinianern auf 18 Monate, später sogar auf 12 Jahre verlängert[1]). Daß Act. 1, 3 bereits diese Anschauung von weiteren Offenbarungen über τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ enthält, zeigt deutlich, daß wir es hier mit einem weit über Lukas und die apostolische Zeit hinausgehenden Stadium der Entwicklung zu tun haben.

Auch die Erzählung von der Himmelfahrt zeigt formell wie inhaltlich ihren sekundären Ursprung. Mit dem Vorhergehenden steht sie in garkeiner Verbindung: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες v. 6 verträgt sich nicht mit συναλιζόμενος v. 4, dort redet Jesus all die vierzig Tage hindurch mit den Jüngern über das Reich Gottes, hier fragen sie ihn danach; die Verheißung des Geistes v. 5 wird v. 8 nochmals wiederholt; eine Zeitbestimmung für die Himmelfahrt wird nicht gegeben, nur aus dem jetzigen Zusammenhang, der aber für v. 6 ff. nicht bindend ist, erschließt man, daß sie am vierzigsten Tage stattfand, an sich könnte sie ebensogut am Ostersonntag oder einem beliebigen andern Tage spielen. So ist ganz deutlich, daß v. 3 ff. und 6 ff. Dubletten sind, die beide den knappen Bericht am Schluß des Evangeliums weiter ausmalen und ergänzen wollen. Die Himmelfahrt v. 6 ff. ist offenbar wie das naivere so auch das ältere Stück; v. 3 f. führt das lange Zusammensein mit den Jüngern und die Offenbarung der Geheimnisse ein, und ragt schon beträchtlich über das apostolische Zeitalter hinaus.

[1]) Irenaeus I 1, 5 p. 56. Harvey (I 3, 2 Mass.) I 28, 7 p. 240 Harvey (I 30, 14 Mass.). Ascens. Jes. 9, 16. Bei den 12 Jahren in der Pistis Sophia ist die Tradition benutzt, daß Christus die Jünger angewiesen habe, 12 Jahre in Jerusalem zu bleiben, ehe sie in die Welt hinausgehn (κήρυγμα Πέτρου bei Clem. Al. strom. VI 5, 43. Apollonios von Ephesos bei Euseb. hist. eccl. V 18, 14).

Der ältere Abschnitt v. 6 ff. lautet: „sie kamen zusammen" — wann und wo wird nicht gesagt, erst nachher v. 12 erfahren wir, daß die Szene am Ölberg spielt, dessen Lage durch die hier sehr gleichgültige Notiz bestimmt wird, er sei einen Sabbatweg von Jerusalem entfernt — „und fragten ihn: Herr, richtest du zu dieser Zeit das Königreich für Israel wieder auf? Er antwortete ihnen: nicht euch steht es zu, die Zeiten oder Termine zu kennen, die der Vater in seiner souveränen Macht (ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ) gesetzt hat; aber ihr werdet Kraft erhalten, wenn der heilige Geist über euch kommt, und werdet Zeugen für mich sein in Jerusalem und ganz Judaea und Samaria und bis ans Ende der Erde". Der positive Teil führt die Verheißung von ev. 24, 47 f. weiter aus durch Nennung des heiligen Geistes und der drei Gruppen, bei denen das Evangelium „bezeugt" werden soll, Juden, Samariter und Heiden; der erste lehnt die alte Frage nach dem Termin der Aufrichtung des messianischen Reichs in derselben Weise ab, wie der Spruch Marc. 13, 32 = Matth. 24, 36, nach dem niemand außer dem Vater den Tag kennt, auch nicht der Sohn, den Lukas 21, 32 f. weggelassen hat[1]); durch die Verbindung der beiden Äußerungen erscheint die durch die Predigt geschaffene Kirche in derselben Weise als Interimisticum von unbegrenzter Dauer zwischen der Verkündung und der Aufrichtung des „Königtums Israels", wie im Judentum die Herrschaft des Gesetzes.

Es folgt die Erhebung in den Himmel[2]). „Zwei Männer in weißen Gewändern", dieselben wie bei der Auferstehung ev. 27, 4, erscheinen und sagen: „Ihr Galilaeer, was steht ihr da und gafft in den Himmel? Dieser Jesus, der von euch in den Himmel hinaufgenommen ist, wird so kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt gehn sehn" — entspre-

[1]) Den Anlaß dafür gibt offenbar, daß es seinen Anschauungen von der Stellung Jesu nicht mehr entspricht, daß Jesus dies Geheimnis nicht kennen sollte.

[2]) καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη. καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. In D und Zubehör ist das stilistisch korrigiert und weiter ausgemalt: καὶ ταῦτα εἰπόντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπέβαλεν αὐτὸν [ὑπέβαλεν ist wohl nicht Schreibfehler, sondern Absicht: „die Wolke schob sich ihm unter"], καὶ ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν oder ἀπ' αὐτῶν.

chend der Äußerung Jesu Luc. 21, 27 (= Marc. 13, 26. Matth. 24, 30). Darauf kehren sie vom Ölberg nach Jerusalem zurück.

Das Ergebnis der Textanalyse wird schlagend bestätigt durch die Rede des Petrus bei der Bekehrung des Cornelius Act. 10, 34 ff. Petrus gibt hier einen kurzen Abriß der Geschichte Jesu und speziell der Vorgänge nach der Auferstehung, der mit der Darstellung des echten Lukas im ersten Buch völlig übereinstimmt — die wörtlichen Berührungen sind gesperrt gedruckt: „Da öffnete Petrus seinen Mund und sprach: Wahrhaftig erkenne ich, daß Gott die Person nicht ansieht[1]), sondern in jeglichem Volk wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt ihm genehm ist: das Wort, das er den Söhnen Israels gesandt hat, indem er die Friedensbotschaft durch Jesus Christus verkündete[2]), das ist Herr über alles[3]). Ihr kennt die Geschichte[4]), die die ganze

---

[1]) οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός hat Lukas direkt aus Paulus Röm. 2, 11 οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ = Ephes. 6, 9. Kol. 3, 25 entlehnt (ebenso Petrus ep. I 1, 17 πατέρα τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα; der erste Petrusbrief ist ja durchweg eine Popularisierung und Legitimierung der Lehren des Paulus, s. Bd. III. Auch der Jakobusbrief hat 2, 1 das Wort übernommen und weiter 2, 9 προσωποληπτεῖν gebildet). Die Vorstufen der neuen Wortbildung sind Marc. 12, 14 = Matth. 22. 16 (von Jesus) οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, das Lukas dann 20, 21 in οὐ λαμβάνεις πρόσωπον ändert (ebenso Paulus Gal. 2, 6).

[2]) εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην: an Stelle des Gegensatzes und Kriegszustandes zwischen Juden und Heiden tritt jetzt der Friede und ihre Zusammenfassung in der einen Kirche.

[3]) Der Satz τὸν λόγον, ὃν ἀπέστειλεν . . ., οὗτός ἐστιν πάντων κύριος ist vielfach für ganz unverständlich erklärt worden, so daß man sich durch Annahme einer Interpolation, die dann freilich sinnlos bliebe, zu helfen gesucht hat. Er erklärt sich aber ganz einfach: der Accusativ τὸν λόγον ist durch Attraktion durch das folgende Relativum entstanden, οὗτος nimmt es als Subjekt wieder auf. Als Gegensatz gegen das Vorhergehende ist der Satz durchaus am Platze: daß Jesus der Herr ist, ist selbstverständlich, aber jetzt zeigt sich, daß sein λόγος allmächtig ist und sich wahrhaft erfüllt. λόγος gewinnt so die umfassende Bedeutung (ähnlich ev. 1, 2; vgl. z. B. auch Paulus Kor. II 2, 17), die dann im Johannesevangelium voll entwickelt ist.

[4]) ῥῆμα = hebr. דבר „die Sache“, wie ev. 1, 37. 18, 34 und bei Marcus 9, 32 (= Luc. 9, 45). 14, 72, ferner z. B. Makk. I 5, 37.

Judenschaft[1]) betroffen hat, ausgehend[2]) von Galilaea nach der Taufe, die Johannes predigte, Jesus von Nazareth, wie Gott ihn mit heiligem Geist und Kraft gesalbt hat[3]), der dann wohltätig und alle vom Teufel Vergewaltigten heilend umherzog, weil Gott mit ihm war. Und wir sind Zeugen alles dessen, was er im Lande der Juden und Jerusalem getan hat. Sie haben ihn dann ans Holz gehängt und umgebracht. Diesen hat Gott am dritten Tage auferweckt und hat gegeben, daß er sichtbar wurde, freilich nicht dem gesamten Volk, wohl aber Zeugen, die von Gott vorher auserwählt waren, eben uns, die wir mit ihm zusammen gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten[4]); und er hat uns den Auftrag gegeben[5]), dem Volk zu predigen, daß er der von Gott eingesetzte Richter über die Lebenden und die Toten ist.“ Daß Jesus der Weltenrichter ist und daß sie das predigen sollen, ist im ersten Buch nicht gesagt. Aber es gehört zum Evangelium des Paulus (Kor. II 5, 10. Röm. 2, 16. 8, 34. 14, 9; daher mit Recht in Paulus' Rede in Athen Act. 17, 31 aufgenommen), und ist schon früh in die Formel des Glaubensbekenntnisses aufgenommen, die ebenso wie an unserer Stelle auch im zweiten Timotheusbrief 4, 1 zitiert wird: διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ, τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ[6]).

---

[1]) So ist καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας wohl sinnentsprechender zu übersetzen als „durch ganz Judaea“.

[2]) Über ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, = ev. 23, 5, s. o. S. 35.

[3]) Vgl. u. Kap. III.

[4]) D nebst den zugehörigen syrischen und lateinischen Texten interpoliert aus Act. 1, 3 οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ [καὶ συνεστράφημεν] μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν [ἡμέρας τεσσεράκοντα]. Blass geht noch darüber hinaus, indem er (mit einer lateinischen Handschrift des 13. Jahrhunderts) noch καὶ ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανόν einschiebt.

[5]) παρήγγειλεν, von D nach 1, 2 in ἐνετείλατο korrigiert. Das κηρύξαι τῷ λαῷ entspricht dem κηρυχθῆναι . . . ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰηρουσαλήμ ev. 24, 46.

[6]) Im ersten Petrusbrief 4, 5 f. kommt dann noch die Höllenfahrt dazu: ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι; vgl. 3, 19.

Der Schluß der Rede schließt sich dann wieder ganz an das Evangelium an: „Für ihn zeugen alle Propheten, daß Vergebung der Sünden durch seinen Namen ein jeder erhalten soll, der an ihn glaubt."

Diese Rede des Petrus beweist, daß Lukas in der Apostelgeschichte genau dieselbe Auffassung hat, wie im Evangelium, daß also die Umgestaltung der dort gegebenen Erzählung durch die Interpolation Act. 1, 3 ff. ihm völlig fremd ist.

Zugleich ist die Rede ein lehrreicher Beleg für die Art, wie Lukas, ganz wie die griechischen Historiker, seine Reden frei komponiert hat. Das ist nicht nur für die Apostelgeschichte von Bedeutung, sondern ebenso für seine Gestaltung der Reden Jesu im Evangelium.

Genau zu ermitteln, wo der echte Text des Lukas wieder einsetzt, dürfte kaum möglich sein. Daß v. 15 ff., die Apostelwahl, ihm angehört, ist zweifellos. Aber daneben stehn noch zwei Sätze, bei denen man schwanken kann. Sie gruppieren sich um eine Liste der Apostel: „und als sie (in Jerusalem) eingezogen waren, gingen sie in das Obergemach hinauf, wo sie ihr Quartier hatten, Petrus und Johannes usw.; diese alle harrten einmütig aus im Gebet mit den Frauen und Maria der Mutter Jesu und seinen Brüdern". Das soll offenbar die Situation zu Pfingsten vorbereiten, wo sie nach 2, 2 in einem Hause leben (τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι); das Zimmer, in dem sie wohnen und schlafen, liegt im Oberstock, wie in Alexandria Troas 20, 8. Aber es paßt schlecht zum Schluß des ersten Buchs, wonach sie sich dauernd im Tempel aufhielten — daß dadurch die private Wohnung nicht ausgeschlossen wird, ist schon bemerkt —; und eben so schlecht zu 2, 46, wo sie nach dem Pfingstwunder „bei Tage einmütig im Tempel ausharrten, zu Hause das Brot brachen (des Abends beim Nachtmahl), und Gott priesen". Das stimmt besser zu dem Schluß des Evangeliums, dessen kurze Angabe dadurch weiter ausgeführt wird[1]);

---

[1]) Man könnte allerdings einwenden, Act. 2, 46 werde die Lebensweise geschildert, die erst nach dem Pfingstwunder eingeführt sei; aber sowohl die Pfingstgeschichte wie die Apostelwahl zeigen, daß Lukas sich die Gemeinde ständig in dieser Weise zusammen lebend gedacht hat, in

und daß die Worte προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδόν 2, 46 in 1, 14 wiederkehren, macht es sehr wahrscheinlich, daß sie hier aus der späteren Stelle entlehnt sind, 1, 13 f. also noch zur Interpolation gehört. Ferner vermißt man neben den Aposteln die Erwähnung der übrigen Gläubigen, die nach Lukas' Darstellung ständig mit ihnen zusammen sind, wie zur Zeit der Auferstehung ev. 24, 9. 33, so nachher act. 1, 15, wo ihre Zahl auf rund 120 angegeben wird; statt ihrer werden 1, 14 als Genossen der Apostel nur die Frauen und die Brüder Jesu genannt.

Das alles zeigt, daß v. 13 f. in der vorliegenden Fassung nicht von Lukas stammen können. Andrerseits ist es recht wahrscheinlich, daß er zu Anfang des zweiten Buchs die im ersten 6, 14 gegebene Liste der Apostel wiederholt haben wird. Ebenso würde man erwarten, daß Jakobus der Bruder Jesu hier eingeführt würde, der nachher act. 12, 17. 15, 13. 21, 18 ganz unvermittelt auftaucht, ohne daß der Leser über seine Stellung und die Verwandtschaft mit Jesus irgend etwas erfährt —, im ersten Buch hat Lukas ihn und seine Brüder, abweichend von Marcus und Matthaeus, nicht mit Namen genannt und nur 8, 19 f. (weiteres s. S. 75 f.) kurz erwähnt; durch die Angabe act. 1, 14, daß die Brüder Jesu zu den Gläubigen gehörten, wird dieser Forderung wenigstens einigermaßen genügt.

Auch daß neben den Frauen — die ja als treue Anhängerinnen Jesu schon im Evangelium stark hervortreten — die Mutter genannt wird, dürfte auf Lukas selbst zurückgehn; setzt doch bei ihm die Umgestaltung der ältesten Tradition ein, die dann schrittweise immer weiter geführt hat. Darauf kommen wir noch zurück; hier kommt es uns nur auf die kritische Frage an. Eine sichere Entscheidung über v. 13. 14 dürfte, wie schon gesagt, kaum zu gewinnen sein; für das wahrscheinlichste halte ich, daß sie, im Gegensatz zum vorhergehenden, allerdings schon wieder lukanisches Gut enthalten, aber in starker Überarbeitung.

Fortsetzung der Art, wie sie bei Jesu Lebzeiten gelebt hatten, daß also Act. 2, 46 nur die kurze Angabe Ev. 24, 53 breiter wiederholt.

Die chronologischen Daten des Lukas
(ev. 3, 1. 23. 1, 5. 2, 1 f.)

Als Historiker bezeigt sich Lukas auch dadurch, daß er die Begebenheiten, die er erzählt, durch ein exaktes Datum in den Zusammenhang der Weltgeschichte einordnet. Am Anfang des eigentlich geschichtlichen Berichts, beim Auftreten des Johannes, steht das bekannte Datum des J. 15 des Tiberius = 28/29 n. Chr.[1]), das, ähnlich wie bei Thukydides II 2 beim Ausbruch des peloponnesischen Krieges und bei den Paralleldatierungen nach Archonten, Olympiaden, Consuln u. ä., durch eine lange Reihe von Synchronismen ergänzt wird: „als Pontius Pilatus Statthalter von Judaea war, Herodes Tetrarch von Galilaea, sein Bruder Philippos Tetrarch von Ituraea und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene, unter den Hohepriestern Annas und Kajaphas". Eine Bestimmung der entsprechenden Regierungsjahre der einzelnen Herrscher ist ihm nicht möglich

[1]) Seltsamerweise haben viele Interpreten das Datum von der Erhebung des Tiberius zum Mitregenten des Augustus an gerechnet; so B. Weiss, Das Ev. des Markus und Lukas (in Meyers Kommentar I 2[9]) S. 319, der diese Erhebung fälschlich ins Jahr 10 oder 11 n. Chr. setzt. Konsequent wäre dann nur, die Jahre der tribunicischen Gewalt so zu zählen, wie der Kaiser selbst es getan hat: sie ist ihm bekanntlich im Jahre 6 v. Chr., kurz ehe er sich nach Rhodos zurückzog, auf 5 Jahre, dann nach einem Intervall im Jahre 4 n. Chr. auf 10 Jahre verliehn und im Jahre 13 verlängert worden. Beim Tode des Augustus stand er daher im 16. Jahre seiner tribunicischen Gewalt und hat sie von da an weiter bis an seinen Tod im Jahre 37 = *tr. pot.* XXXVIII gezählt. Alsdann wäre das Datum des Lukas = 13 n. Chr., was natürlich völlig ausgeschlossen ist. Aber es ist selbstverständlich, daß ebenso wie alle Historiker und Chronographen und wie die provinzialen Münzprägungen gerade auch von Palaestina (s. Madden, Coins of the Jews p. 177 ff.; Brit. Mus. Catalogue, Palestine, von Hill, p. 251 ff.; für Tiberius sind Münzen vom Jahre 1—18 = 14—31 n. Chr. erhalten) auch Lukas die Jahre des Tiberius von Augustus' Tode am 19. August 14 n. Chr. an rechnet. Nach der Ordnung der germanischen Verhältnisse, kurz vor seinem Triumph im Jahre 13 n. Chr., hat ihm Augustus *aequum ius in omnibus provinciis exercitibus quam erat ipsi* (Vellejus II 121. Sueton Tib. 21) übertragen lassen, zugleich mit der Befugnis, mit ihm zusammen den Census durchzuführen (Sueton; vgl. Mon. anc. c. 8 und Euseb. chron.); daraus ist das falsche Datum bei Weiss entstanden.

oder zu umständlich gewesen; aber im übrigen sind die Angaben korrekt. Der Tetrarch Herodes Antipas [1]) regiert über Galilaea, wo er sich die Residenz Tiberias baut, — das Nebenland Peraea wird nicht mitgenannt — 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. Als Tetrarchie des Philippos, reg. 4 v. Chr. bis 34 n. Chr., nennt Josephus [2]) einmal Gaulonitis, Trachonitis, Batanaea und Panias (von ihm als Caesarea ausgebaut), ein anderes Mal Batanaea mit Arachne und Hauranitis mit einem Teil des „Hauses des Zenodoros“ [3]), des im Jahre 20 v. Chr. gestorbenen Räuberhauptmanns, von dessen Gebiet Augustus denselben Teil (mit Einschluß von Panias) bereits im Jahre 23 dem Herodes zugewiesen hatte [4]); als die Räuber, die dies ganze Gebiet unsicher machten und an deren Spitze eben Zenodoros stand, bezeichnet Strabo [5]) die Ituraeer, sodaß Lukas die Tetrarchie des Philippos mit Recht als Ituraea und Trachonitis bezeichnen kann. Um so mehr Anstoß hat die Nennung des Lysanias von Abila erregt; „Lysanias“, sagt Wellhausen [6]), „wurde schon 34 v. Chr. hingerichtet, aber sein Dominium behielt seinen Namen (Jos. Bell. I 398 und öfter) und blieb selbständig bis auf Agrippa I.; dadurch wurde Lukas zu seinem Irrtum verführt“. Ebenso Ed. Schwartz [7]): „aus dem geographischen Ausdruck Ἄβιλα Λυσανίου τετράρχου ist die vielberufene, falsche Datierung Luc. 3, 1 hervorgewachsen; denn es hat nur éinen Tetrarchen Lysanias gegeben, der von Antonius hingerichtet wurde . . . Daß dies

---

[1]) Auch auf seinen Münzen heißt er einfach Ἡρώδης τετράρχης, ebenso in Inschriften aus Kos und Delos (Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. 416. 417) Ἡρώδην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως υἱὸν τετράρχην; auch Josephus nennt ihn später immer Herodes.

[2]) Jos. Ant. XVII 8, 1, 189. Ihm gehörte auch Bethsaida am See Gennezaret, von ihm in Julias umgewandelt, Jos. Ant. XVIII 2, 1, 28.

[3]) Ant. XVII 11, 4, 319 σύν τινι μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου = Bell. II 6, 3, 95 μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ † Ἰνναναω; der verschriebene Ortsname ist mit Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I 600. 29 auf Grund von Ant. XV 10, 3. 363 in Panias zu korrigieren.

[4]) Ant. XV 10 (Bell. I 20, 3, 398 f.). Dio Cass. 54, 9, 3.

[5]) Strabo XIV 2, 18. 20.

[6]) Ev. Lucae S. 4.

[7]) Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis, Nachr. Gött. Ges. 1906. S. 371 Anm.

Abila unter Tiberius Philippus gehörte, kann garkeinem Zweifel unterliegen; man muß es aber immer wieder sagen, weil die Apologetik immer wieder die historischen Tatsachen verwirrt". Aber hier ist der Irrtum einmal in Wirklichkeit nicht von den Apologeten oder Lukas begangen, sondern von den modernen Kritikern. Denn außer dem älteren, im Jahre 36 v. Chr. hingerichteten Ituraeerfürsten Lysanias, dem Sohn des Ptolemaeos S. d. Mennaios, dessen Hauptstadt Chalkis am Libanon war, und dem wenigstens in einem Teil seines Gebiets, seinem οἶκος, der eben genannte Zenodoros gefolgt war [1]), hat es noch einen jüngeren Tetrarchen Lysanias gegeben, von dem eine der Kaiserzeit angehörende Inschrift eines seiner Freigelassenen eben aus Abila Lysaniae selbst Kunde gibt [2]). Lukas' Angabe ist

[1]) Die Angabe des Josephus, daß Zenodoros ἐμεμίσθωτο τὸν οἶκον τοῦ Λυσανίου (Ant. XV 10, 1, 344 = Bell. I 20, 4, 398), wird dadurch bestätigt, daß auf ihren Münzen Ptolemaeos, Lysanias und Zenodoros sich alle drei τετράρχης καὶ ἀρχιερεύς nennen (Head, Hist. num.[2] 783 f. Brit. Mus. Catalogue, Galatia cet. von Wroth p. 279 ff.). Auf einer verstümmelten Weihinschrift aus Baalbek CIG 4523 = Lebas-Waddington 1880 = Renan, Mission en Phénicie 317 ff. heißt Zenodoros Sohn des Tetrarchen Lysanias (wohl durch eine, vielleicht wie bei Severus posthume, Adoption) und erscheint neben ihm der jüngere Lysanias: [ἡ δεῖνα . . .] θυγάτηρ Ζηνοδώρω Λυσ[ανίου τ]ετράρχου καὶ Λυσ[ανία . . . καὶ τοῖ]ς υἱοῖς μ[νήμη]ς χάριν [. . .] ἀνέθηκεν. Der Behandlung dieser Fragen durch Renan, La dynastie des Lysanias d'Abiline, Mém. de l'acad. des Inscr. XXVI, 2, auf die Schwartz verweist, kann ich nicht zustimmen.

[2]) Der Text der früher nur aus einer Abschrift Pocockes bekannten Inschrift (danach CIG 4521; Dittenberger, Or. Graec. inscr. 606) ist durch die von Schwyzer im Rhein. Mus. 68, 1913, 634 mitgeteilte Photographie wesentlich berichtigt; sie ist lückenlos erhalten und lautet: ὑπὲρ τῆς τῶν κυρίων Σεβαστῶν σωτηρ(ί)ας καὶ τοῦ σύμπαντος αὐτῶν οἴκου Νυμφαῖος Ἀβιμμεους Λυσανίου τετράρχου ἀπελεύθερος (sic) τὴν ὁδόν κτίσας ἐπόησεν καὶ τὸν ναὸν οἰκοδόμησεν καὶ τὰς φυτείας πάσας ἐφύτευσεν ἐκ τῶν ἠδίων (sic) ἀναλωμάτων (verschrieben ANMN) Κρόνω κυρίω καὶ τῇ πατρίδι εὐσεβείας χάριν. Die κύριοι Σεβαστοί können nur Tiberius und Livia oder etwa Claudius oder Nero und Agrippina sein (zu beachten ist dabei, daß die Münzen der römischen Procuratoren von Palaestina unter Tiberius sehr oft nicht den Kaiser, sondern die Kaiserin Ἰουλία oder Ἰουλία Καίσαρος, d. i. Livia, die ja von Salome um 10 n. Chr. mehrere palaestinensische Ortschaften geerbt hatte [Jos. Ant. XVIII 2, 2. 31 = Bell. II 9, 1, 167], und unter Claudius im Jahre 54 ständig neben ihm seine Gemahlin Ἰουλία Ἀγριππῖνα nennen). Die mehrfach vertretene Behauptung, der Weihende sei ein

also völlig korrekt; Abiline bildete im Jahre 29 n. Chr. ein besonderes Fürstentum, und diesem jüngeren Lysanias, nicht dem älteren, verdankt Abila seinen Beinamen [1]). Dann hat entweder schon Caligula im Jahre 37 seinem Günstling Agrippa außer der Tetrarchie des Philippos auch die des Lysanias geschenkt [2]), oder nach einer anderen Angabe des Josephus erst Claudius im Jahre 41 zu jener „Abila Lysaniae und das Gebiet am Fuß des Libanon hinzugefügt" [3]).

Neben diesen weltlichen Herrschern werden die Hohenpriester Annas und Kajaphas genannt [4]). Regierender Hohepriester war Ἰώσηπος ὁ Καϊάφας von 17/8—36 n. Chr. [5]), der denn auch im Matthaeusevangelium beim Verhör Jesu allein genannt wird (26, 3. 57); aber neben ihm hat sein durch drei kurze Zwischenregierungen von ihm getrennter Vorgänger Ananos (im N. T. zu Annas verkürzt) eine große Rolle gespielt; seine fünf Söhne sind sämtlich zeitweilig Hohepriester gewesen, der letzte, dem Vater gleichnamige, im Jahre 62 [6]). Nach einer offenbar auf eine gute Quelle zurückgehenden Notiz des Johannesevangeliums war er der Schwiegervater des Kaja-

Freigelassener des mindestens 50 Jahre vorher hingerichteten Lysanias I gewesen, bedarf keiner Widerlegung.

[1]) Das Richtige ist längst gesagt, so von Schürer, Gesch. I 602 f. und von Dittenberger im Kommentar zu der Inschrift; aber da die Angriffe nicht verstummen, mußte ich es wiederholen.

[2]) Jos. Ant. XVIII 6. 11, 237.

[3]) Jos. Ant. XIX 5, 1, 275 = Bell. II 11, 5, 215. Im Jahre 53 erhält dann Agrippa I. diese Gebiete, Ant. XX 7, 1, 138 = Bell. II 12, 8, 247, wo ἡ Λυσανίου τετραρχία oder βασιλεία, zu der Abila gehört, ausdrücklich von Chalkis, über das er vorher herrschte und das er jetzt abgeben muß, unterschieden wird.

[4]) Der Singular ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα ist natürlich inkorrekt, berechtigt aber nicht, die sachlich ganz zutreffende Angabe durch Streichung des einen der beiden Namen zu korrigieren.

[5]) Jos. Ant. XVIII 2. 2, 35. 4, 3, 95.

[6]) Jos. Ant. XVIII 2, 1, 26. 2, 2, 34. XX 9, 1, 198. τοῦτον δέ φασι τὸν πρεσβύτατον [Superlativ statt Komparativ wie bei πρῶτος Act. 1, 1; nachher sagt Josephus von dem Sohn ὁ νεώτερος Ἄνανος] Ἄνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι· πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας καὶ τούτους πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς πρότερος τῆς τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἀπολαύσας, ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων.

phas [1]). Daher führt er in diesem Bericht das Verhör Jesu; und Lukas zählt Act. 4, 6 beim Einschreiten gegen Petrus und Johannes als die leitenden Männer auf Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάννης [2]) καὶ Ἀλέξανδρος, καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ, zu einer Zeit, wo der amtierende Hohepriester jedenfalls noch Kajaphas war. Im übrigen wird bekanntlich die Auffassung der christlichen Berichte, daß die gewesenen Hohenpriester ihren Amtstitel dauernd behielten und die hohenpriesterlichen Familien eine erbliche dominierende Stellung innerhalb der Priesterschaft und des Rats einnahmen, durch Josephus durchaus bestätigt [3]).

Das Datum des Lukas bezieht sich auf das Auftreten des Johannes und mag auf zuverlässiger Überlieferung beruhn; von ihm war ja, wie Josephus zeigt, auch in der jüdischen Literatur die Rede. Für Jesus dagegen stand kein Datum zur Verfügung. So muß sich Lukas mit der Angabe begnügen (3, 23), daß Jesus „beim Beginn seiner Laufbahn", bei der Taufe, „ungefähr 30 Jahre alt" gewesen sei: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα — die einzige derartige Angabe in den Evangelien, wenn man nicht aus der Jesus bei Joh. 8, 57 entgegengeworfenen Äußerung: „du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehn haben?" folgern will, er habe nach der hier benutzten Tradition in den Vierzigern gestanden [4]). Die Angabe des Lukas ist wohl eher freie Vermutung als

---

[1]) Joh. 18, 13 (Ἄννας) ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου; weiteres s. in Kap. IX.

[2]) Cod. D liest statt dessen Ἰωνάθας und hat hier vielleicht einmal die richtige Lesung bewahrt. Das wäre dann der zweite Sohn des Ananos, der 36—37 Hoherpriester war (Jos. Ant. XVIII 4, 3, 95. 5, 3, 123).

[3]) S. Schürer II 322 ff. Besonders bezeichnend ist Jos. XX 8, 8, 180 f. ἐξάπτεται δὲ καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσι στάσις πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς πρώτους τοῦ πλήθους τῶν Ἱεροσολυμιτῶν, vgl. c. 9, 2, 206. Da die Hohenpriester von der römischen Regierung resp. den jüdischen Tetrarchen vielfach schon nach kurzer Zeit wieder abgesetzt wurden, betrachtet das Johannesevangelium, offenbar unter der Einwirkung der Einrichtungen in den hellenistischen Gemeinden Kleinasiens, das Hohepriestertum als Jahramt: Joh. 11, 49 = 51 Καϊάφας ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου; aber gerade bei Kajaphas trifft das nicht zu.

[4]) Weiteres darüber s. u.

Überlieferung; aber sie ist nicht nur innerlich wahrscheinlich, sondern wird auch dadurch bestätigt, daß Jesus' Mutter bei seinem Auftreten noch lebte und daß sein Bruder Jakobus ihn mehr als dreißig Jahre überlebt hat und auch dann nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern hingerichtet ist.

Mit der Altersangabe stimmt noch einigermaßen, daß Lukas ebenso wie Matthaeus Jesu Geburt unter König Herodes setzt, womit ohne Zweifel der „Große", nicht etwa sein Sohn Archelaos gemeint ist. Da jener 4 v. Chr. gestorben ist, wäre Jesus im Jahre 29 nach Lukas mindestens 33 Jahre alt gewesen. Ein grobes chronologisches Versehen hat dagegen Lukas bekanntlich begangen, indem er den von dem Legaten von Syrien P. Sulpicius Quirinius im Jahre 6 n. Chr. durchgeführten Census von Syrien und Palaestina in dieselbe Zeit setzt [1]). Er macht ihn zugleich fälschlich zu einem allgemeinen Reichscensus. Das gibt zugleich einen wertvollen Anhalt für die Abfassungszeit seines Werks. Denn während die großen von Augustus und Claudius vorgenommenen Census sich nur auf die römischen Bürger im Reich bezogen, scheint der Census unter Vespasian im Jahre 74 n. Chr., der letzte allgemeine Census, der im römischen Reich vorgenommen ist, in der Tat die Gesamtbevölkerung umfaßt zu haben [2]); dann hat Lukas also unter dem Eindruck dieses Census, den er selbst vor kurzem erlebt hatte, geschrieben und seine Gestaltung, die Anordnung des Kaisers, ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, wobei, wie beim römischen Bürgercensus, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν seine Deklaration einreichen mußte, auf den Provinzialcensus des Quirinius übertragen.

---

[1]) S. darüber Mommsen, De P. Sulpicii Quirinii titulo Tiburtino, in seinen Res gestae Divi Augusti p. 161 ff., der die Frage erledigt hat. Ferner z. B. Schürer I 426 f.

[2]) Dafür spricht, wie auch Mommsen, Staatsrecht II [2]412, 2 vermutet, daß Phlegon in den Μακρόβιοι aus diesem Census Listen der Hundertjährigen nicht nur aus der achten Region Italiens, sondern auch aus Macedonien, Bithynien und Lusitanien erhalten hat, und die hier Genannten größtenteils Nichtbürger sind.

II

Die Jugendgeschichte Jesu

Mythenbildungen. Die Geburtslegenden

Das Evangelium des Marcus und ebenso die von Matthaeus und Lukas benutzte Spruchquelle Q wollen die Lehre Jesu und einen Bericht über seine damit untrennbar verbundenen Schicksale wiedergeben. Aber mit der Begründung der Kirche und der Mission war an die Stelle der Lehre Jesu das Christentum getreten, die Predigt von dem übermenschlichen Gottessohn, der durch seine Auferstehung den Tod überwunden und den Menschen den Weg zur Befreiung von den Sünden und zu einem neuen, ewigen Leben in inniger Gemeinschaft mit Gott dem Vater eröffnet hat, wenn sie den Glauben an ihn annehmen, und der alsbald wiederkommen wird, um als Richter über Lebende und Tote das Gottesreich zu begründen. Unter der Einwirkung dieser neuen Religion, die weit über die Lehre Jesu hinausgeht und unmittelbar nach seinem Tode im Kreise seiner Jünger entstanden ist, denen sie die Kraft zu ihrem Werk verlieh, stehn natürlich auch schon jene beiden ältesten Schriften: sie wollen ja die Grundlage geben, auf die die Kirche des Evangeliums gebaut ist. Aber noch ganz anders steht sowohl Paulus wie die folgende Generation zu diesen Dingen. Sie haben zu Jesu Person keine unmittelbare Verbindung mehr, sondern wissen von ihm nur durch die Predigt; für sie ist daher die Auffassung, wie sie die Kirche verkündet, nicht mehr etwas Neues, dessen Erkenntnis ihnen allmählich aufgegangen ist als Schlüssel zu den zunächst unfaßbaren Vorgängen, die sie erlebt haben, sondern vielmehr die selbstverständliche Voraussetzung, mit der sie die Tradition des Evangeliums aufnehmen und beurteilen.

Von dieser Voraussetzung aus sind sowohl der Verfasser unseres Matthaeusevangeliums wie Lukas an ihr Werk herangegangen. Daß beide ungefähr gleichzeitig geschrieben haben, geht auch daraus hervor, daß beide in weitem Umfang das gleiche Material, in andern Fällen, wie in der Kindheitsgeschichte, nahe verwandte Parallelgestaltungen benutzen und daß dabei doch keiner den andern berücksichtigt hat[1]). Die volle Konsequenz aus der kirchlichen Auffassung hat aber erst das Johannesevangelium gezogen mit seiner radikalen Umgestaltung der Überlieferung auf Grund des von ihm vorangestellten dogmatischen Programms.

Ganz beherrscht von dieser Tendenz ist die populäre Anschauung innerhalb der Gemeinde. Das hat zur Entstehung zahlreicher Legenden geführt, welche, wie immer, die populären mythischen Vorstellungen aufnehmen und auf Jesus übertragen, und so die leitenden Gedanken materialisieren und dadurch vergröbern. Die älteste Überlieferung erklärt das autoritative Auftreten Jesu als des von Gott inspirierten Lehrers damit, daß bei der Taufe der Gottesgeist in ihn gefahren ist und eine Stimme vom Himmel ihn als Gottessohn anerkannt hat — die Folge ist, daß der Täufer Johannes zu seinem Vorläufer gemacht wird und sein Kommen verkündet. Die göttliche Kraft, die ihm dadurch verliehen ist, bewährt er sofort, indem er in der Wüste 40 Tage lang dem Satan widersteht und ihn überwindet und von den Engeln bedient wird.

Auf diese Erzählungen kommen wir alsbald zurück. Was der Mensch Jesus vorher gewesen ist, welche Schicksale er bis dahin durchgemacht hat, interessiert in diesem Stadium noch garnicht, der Gedanke, etwa seine innere Entwicklung darzulegen, liegt noch völlig fern; nur ganz nebenbei erfahren wir

---

[1]) Daß Lukas den Matthaeus nicht kennt, obwohl er ausdrücklich hervorhebt, daß er die vielen bereits über diesen Gegenstand geschriebenen Werke kennt, ist ein Moment, das bei der Diskussion über die Abfassungszeit des Matthaeusevangeliums lange nicht genügend berücksichtigt wird. Andrerseits sind uns einzelne auffallende Berührungen zwischen Lukas und Matthaeus begegnet (ἐπιφώσκειν S. 22, 1; das blitzende Gewand S. 23, 2; auch die Auslassung der Salome bei beiden S. 20. 23 gehört hierher), die über Marcus und die Quelle Q hinausragen.

etwas über seine Herkunft und seine Familie (Marc. 1, 9. 6, 3). Aber geschichtliche Überlieferungen sind die eben erwähnten Erzählungen nicht; es ist vollkommen ausgeschlossen, daß für das Wunder bei der Taufe und die Versuchungsgeschichte irgend ein Zeuge vorhanden gewesen sei oder gar Jesus selbst davon erzählt habe. Es sind rein mythische Bildungen, Materialisierungen der ursprünglichen Idee, die sich das Denken des Volks garnicht anders als real sinnlich vorstellen kann. Der nüchterne geschichtliche Bericht, der sonst bei Marcus noch so vielfach vorliegt, ist in diesem Abschnitt ebenso wie in der Auferstehungsgeschichte bereits weit überschritten.

In derselben Richtung hat die Mythenbildung ununterbrochen weitergewuchert. Ihr Niederschlag liegt in den Geschichten von Jesu Geburt und Kindheit bei Matthaeus und Lukas vor. Das treibende Moment ist bei beiden das gleiche: wenn es der älteren Erzählung genügt, daß die himmlische Stimme Jesus als ihren Sohn bezeichnet und daß erst von da an, wie es die Gnosis ganz richtig auffaßt, der göttliche Geist in ihm wohnt, so wird hier die Gottessohnschaft buchstäblich genommen, er wird von der Gottheit selbst gezeugt, die seine Mutter begattet und schwängert.

Diese Erzählung hat ihr Analogon und Vorbild in dem populären Glauben der hellenistischen Welt, daß wie die Heroen der Vorzeit so auch die gewaltigen Weltenherrscher der Gegenwart in Wirklichkeit Gottessöhne seien. Sie tritt uns zunächst bei Alexander entgegen. Bei ihm ist die Erzählung von seiner Erzeugung durch Zeus ursprünglich aus rein griechischen Anschauungen erwachsen und officiös im Anschluß an den Zug zu dem in der Griechenwelt (nicht etwa in Aegypten) hochangesehenen Ammonsheiligtum in der Oase von Kallisthenes in Umlauf gesetzt, sodann aber von der populären Literatur im Anschluß an die in Aegypten detailliert ausgebildeten Vorstellungen von der Erzeugung des Pharao durch den Sonnengott im Detail ausgemalt worden: in Schlangengestalt begattet der Gott die Mutter des Weltenherrschers. Das ist dann von der hellenistischen Geschichtsschreibung auf den älteren Scipio Africanus, den Begründer der römischen Weltherrschaft, übertragen und von den Römern übernommen und von der Familie anerkannt,

aber in der Literatur speziell von Polybios, der darin Scipios Freund Laelius folgt, rationalistisch in eine von Scipio zur Erhöhung seines Ansehns erfundene Fiktion umgedeutet worden[1]). Dann hat ein aegyptischer Theologe, Asklepiades von Mendes, die Erzählung nochmals auf Atia, die Mutter des neuen Weltenherrschers Augustus übertragen, nur daß hier Apollo, der Hausgott des Augustus, der Erzeuger ist[2]); und auch das ist gelegentlich in die römische Überlieferung aufgenommen worden[3]).

Aber schon vor Alexander hat Speusippos, der Neffe Platos, für seinen Oheim, den Herrscher im Reiche des Geistes, göttlichen Ursprung in Anspruch genommen und sich dafür auf einen in Athen umlaufenden Glauben berufen[4]): Ariston, der nominelle Vater Platos, habe seine schöne Gemahlin Periktione vergewaltigen wollen, sei aber von ihr abgewiesen, darauf sei ihm Apollo bei Nacht erschienen und habe ihm geboten, sich ihrer zehn Monate lang zu enthalten, bis sie das Kind zur Welt gebracht habe. Diese Erzählung hat weite Verbreitung gefunden, bei den Aufgeklärten, die an keine Gottheit mehr glauben und daher nur um so leichter wie die Götter in Sterbliche so die Sterblichen in Götter oder „göttliche Menschen" umsetzen, als Huldigung für Platos Genius, bei den Halbgläubigen und Aber-

---

[1]) Ich habe diese Dinge in den Untersuchungen zur Gesch. des zweiten pun. Kriegs, dritter Teil, Ber. Berl. Ak. 1916, 1075 ff. eingehend dargelegt. Neben der Zeugung Alexanders durch die Schlange steht die Befruchtung der Olympias durch einen Blitzstrahl (Plut. Al. 2). In dieser Gestalt ist die Erzählung einschließlich des Namens Olympias (durch falsche Punktation in Alanqoa entstellt) schließlich auf die Ahnmutter Djingizkhans übertragen: E. Herzfeld in der Zeitschrift „Der Islam" VI, 1916, 317 ff.

[2]) Sueton Aug. 94 aus *Asclepiadis Mendetis Theologumenon libris*. Auch Seleukos ist nach der bei Justin 15, 4 erhaltenen Sage von Apollo gezeugt.

[3]) Dio Cass. 45, 1, 2. Sidon. Apoll. carm. 2, 121.

[4]) ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος; so Speusippos, Klearchos, Anaxilaides bei Diog. Laert. III 1, 2; die Geschichte kehrt bei Olympiodor, Suidas, Plut. quaest. conv. VIII 1, 2, Apulejus de Plat. I 1 wieder. Auch Origenes c. Cels. I 37 zieht diesen μῦθος als Parallele zur Geburt Jesu heran, um den Hellenen begreiflich zu machen, daß diese Erzählung zu ihren Anschauungen keineswegs im Widerspruch stehe.

gläubischen als ein Vorgang, der immerhin möglich sei[1]). In derselben Weise läßt Apollonios von Tyana den Erzweisen Pythagoras von Apollo erzeugt werden[2]); und nach diesem Vorbild läßt wieder Philostratos in seinem Roman den Apollonios selbst von Proteus, dem Gott der Weissagung, der seiner schwangeren Mutter verkündet, daß er in sie eingehe, oder „nach einheimischer Überlieferung“ von dem Eidgott Zeus Asbamaios von Tyana gezeugt werden[3]).

Das Gegenstück zu diesen Erzählungen sind die christlichen Geburtslegenden Jesu. In der Version, die Matthaeus befolgt, stehn sie direkt unter ihrem Einfluß — natürlich nicht durch irgendwelche literarische Vermittlung, sondern die weit über alle Volksstämme und Religionen verbreiteten populären Anschauungen, aus denen die heidnischen Erzählungen hervorgegangen sind, sind hier für den christlichen Mythus benutzt. Der Parallelismus zwischen Matthaeus und der Geburtslegende Platos könnte garnicht vollkommener sein: ehe die Ehe Marias mit Joseph vollzogen ist[4]), wird sie schwanger ἐκ πνεύματος ἁγίου = φάσμα Ἀπολλωνιακὸν συνεγένετο τῇ Περικτιόνῃ (Olympiodor). Joseph will sich von ihr scheiden[5]), da erscheint

---

[1]) Noch weit älter ist der Glaube, daß Homer göttlichen Ursprungs sei; zunächst als Sohn des Flußgottes Meles und einer Nymphe, sodann — das ist bereits literarische Mache — des Apollon und der Kalliope, oder nach einer von Aristoteles aufgezeichneten Erzählung von der Insel Ios der Sohn eines Dämons, der mit den Musen zusammen tanzt und seine Mutter schwängert. Die ursprüngliche Erzählung stammt noch aus einer Zeit, die an die Erzeugung der Ahnen durch die Götter glaubt und diesen Ursprung auch für den Stammvater des (fiktiven) Geschlechts der Homeriden, d. i. der Berufsgenossenschaft der Rhapsoden, in Anspruch nimmt, wie die Ärzte von Asklepios, dem Sohn Apollos, stammen.

[2]) Porphyr. vit. Pyth. 2 = Iambl. 5.

[3]) Philostr. vit. Apollon. I 4 ff.; vgl. meinen Aufsatz über Apollonios Hermes 52, 1917, 414.

[4]) πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς. Die drastischere Fassung in der Platolegende ὡραίαν οὖσαν τὴν Περικτιόνην βιάζεσθαι τὸν Ἀρίστωνα καὶ μὴ τυγχάνειν mußte das Evangelium natürlich mildern.

[5]) Vgl. bei Plato παυόμενόν τε τῆς βίας (τὸν Ἀρίστωνα) ἰδεῖν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ὄψιν. Auch Philipp hat seine Frau im Verdacht und seine Liebe erlischt, ὡς μηδὲ φοιτᾶν ἔτι πολλάκις παρ' αὐτὴν ἀναπαυσόμενον (Plut. Al. 2).

ihm der Engel des Herrn (der mal'ak Jahwe, der Stellvertreter der Gottheit, wie so oft im Alten Testament) im Traum und offenbart ihm den Hergang und die Zukunft seines Sohns. Gehorsam „nahm Joseph sein Weib wieder zu sich, aber wohnte ihr nicht bei, bis sie einen Sohn geboren hatte" — ganz wie es Platos Vater geboten ist[1]).

Des weitern wird hier auf den neugebornen geistigen Weltenherrscher die uralte, immer wiederkehrende Sage übertragen, wie der bisherige Machthaber erfährt, daß ihm oder seinem Hause durch ein eben gebornes Kind meist göttlichen Ursprungs der Untergang bestimmt ist, und daher das Kind zu vernichten sucht, dies aber durch ein Wunder gerettet und so das Geschick erfüllt wird. In mannigfachen Variationen wird diese Sage von mythischen Gestalten wie Kršna, Mose, Oedipus, Perseus, den Zwillingen Pelias und Neleus, Siegfried erzählt, weiter von Kai Khosrau und Kyros, von Romulus, von Habis, dem Begründer des tartessischen Reichs; auch die nur teilweise erhaltene Sage von der Begründung der fünften Dynastie im Cheopspapyrus muß analog verlaufen sein. Auf Jesus, den neugebornen Messias, ist sie bei Matthaeus in derselben Gestalt übertragen, in der Julius Marathus, ein Freigelassener des Augustus, offenbar orientalischer Herkunft, sie von der Geburt seines Herrn erzählt hatte[2]): ein Prodigium verkündet, die Natur gehe mit einem König des römischen Volks schwanger, der Senat beschließt, kein in diesem Jahre gebornes Kind solle

[1]) Bei Philipp (S. 56, 5) ist diese Enthaltung rationalistisch umgedeutet, unter Benutzung des Umstandes, daß Philipp bekanntlich später wirklich mit Olympias zerfallen war. Vgl. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten VI) S. 3 ff., der weitere Parallelen heranzieht.

[2]) Sueton Aug. 94; Marathus wird auch c. 79 für die Körpergröße des Augustus zitiert. Bezeichnend ist, daß er diesen, ganz wie die Untertanen, aber in scharfem Gegensatz gegen das Staatsrecht und Augustus' eigene Auffassung, als König betrachtet. — Dieterich, Z. NT. Wiss. III 1902, 2 f. = Kleine Schriften 273 hat dazu weiter die Angabe bei Sueton Nero 36 herangezogen, daß dem Nero die Erscheinung eines Kometen von dem Astrologen Balbillus dahin gedeutet wird, *solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare,* und er deshalb die Kinder der Verurteilten durch Gift oder Hunger umbringen läßt.

auferzogen werden. Daß das wirklich ausgeführt sei, konnte Marathus seinen Lesern nicht aufbinden; so erzählt er, diejenigen Senatoren, deren Frauen schwanger waren, hätten die Eintragung des Senatsbeschlusses ins Aerar, die für seine Gültigkeit erforderlich war, hintertrieben. Nur um so deutlicher zeigt sich, daß die Geschichte viel älter ist als Marathus oder gar als Matthaeus, und von jenem oder von der christlichen Legende nur auf die beiden neuen Weltenherrscher übertragen ist. Der Gegensatz zwischen dem Kaiser des irdischen Reichs und dem Christus des Gottesreichs gelangt so von Anfang an zu einem nur noch um so bezeichnenderen Ausdruck, da er den Urhebern der Erzählungen völlig unbekannt ist.

Bei Matthaeus dagegen wird der Kindermord wirklich ausgeführt: die populäre Legende ist eben durch geschichtliche Rücksichten nicht gebunden und kann mit den Persönlichkeiten und den Tatsachen frei schalten. Die Rolle des blutdürstigen Tyrannen ist durch die auf den neugebornen Weltenherrscher übertragene Sage gegeben; ganz ebenso läßt der Pharao alle neugebornen israelitischen Knaben umbringen, in der ursprünglichen, von der uns vorliegenden Version aufgegebenen Sage jedenfalls, weil ihm prophezeit ist, daß einer von ihnen ihm oder seinem Hause den Untergang bringen werde[1]) — bezeichnend ist dabei, daß die Schriftsteller, die diese Sage in den Zusammenhang der Geschichte Moses aufgenommen haben, das Motiv sofort fallen lassen, sobald Mose geboren und gerettet ist; nachher ist das Volk eben so zahlreich wie vorher. Zu einer Charakteristik des historischen Herodes darf daher der bethlehemitische Kindermord nicht verwendet werden[2]); er würde

---

[1]) Vgl. meine Analyse der Sage in „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme" S. 46 ff.

[2]) Wie das Nöldeke in seinem vortrefflichen Aufsatz über Mommsens Röm. Gesch. Bd. V getan hat: ZDMG 39, 1855, 342: „der schlichte Sinn des Volks bürdete diesem Blutmenschen ohne Scheu eine solche phantastische Bluttat auf, weil er ihrer für fähig gilt". — Bekanntlich wird dieser Kindermord bei Macrobius II 4, 11 in einer langen Liste von witzigen Aussprüchen des Augustus erwähnt: *cum audisset inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum iussit interfici, filium quoque eius occisum, ait ‚mallem Herodis porcus esse*

von ihm erzählt werden — wie Marathus den gleichen Beschluß des Senats erzählt —, auch wenn er in Wirklichkeit der mildeste Herrscher gewesen wäre.

Als Verkünder des Schicksals erscheint der Stern, den die „Magier aus dem Osten“ zu deuten verstehn. Das entspricht der Rolle, welche die Astrologie zunächst in den Anschauungen des Orients einnimmt — bei den Juden schon seit der Assyrerzeit, dann immer intensiver seit dem babylonischen Exil —, die jetzt, im ersten Jahrhundert n. Chr., die ganze Welt erobert hat. In aller Naivität wird der Stern als vor den Magiern einherwandelnd gedacht; über dem Geburtshause bleibt er stehn [1]). Die Rettung des Kindes erfolgt durch einen Traum

quam filius'. Norden, Rhein. Mus. 54, 1899. 474 Anm. führt diesen Ausspruch auf den Dichter und Literaten der augusteischen Zeit Domitius Marsus zurück, den, wie Wissowa, Hermes 16, 1881, 499 ff., nachweist, Macrobius ausgeschrieben hat. Aber es bleibt immer die Möglichkeit, daß dieser einzelne Aussprüche aus andern Quellen eingefügt hat; und diese Annahme wird dadurch zur Gewißheit, daß die Erzählung eben ungeschichtlich ist und erst in den Kreisen entstanden sein kann, die Jesus als den zukünftigen βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων oder vielmehr als den König der Welt betrachten. Überdies aber ist Macrobius' Angabe deutlich eine Kontamination zweier verschiedener Erzählungen: der Witz des Augustus, er wolle lieber Herodes' Schwein (ὗς) als sein Sohn (υἱός) sein, bezieht sich auf die Hinrichtung nicht nur eines, sondern dreier Söhne durch den Vater, hat aber mit dem bethlehemitischen Kindermord nichts zu tun, Daß dieser aus der christlichen Tradition stammt, wird dadurch bestätigt, daß der Detailzug aufgenommen ist, alle Kinder ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω umzubringen. Die Worte *inter pueros, quos ... intra bimatum iussit interfici* sind also ein Einschub des Macrobius; das übrige mag aus Domitius Marsus stammen. — Ich muß daher in der Behandlung dieser Sage im wesentlichen Usener, Religionsgesch. Unters. I 77 f. zustimmen, nur daß dieser sie zu eng „auf griechischem Boden entstanden“ sein läßt; richtiger wäre „auf universellem hellenistischem Boden mit starkem Einschlag rein orientalischer Anschauungen“; so auch in der Rolle des Sterns, die nicht griechisch ist (Usener S. 76 f.), sondern echt orientalisch (chaldäisch), wie Norden mit Recht hervorhebt.

[1]) Zu den wunderlichsten Verirrungen der Pseudowissenschaft, die unausrottbar immer wiederkehrt und auf Dilettanten eine magische Anziehungskraft ausübt, gehören die immer erneuten Versuche, diesen wandelnden Stern astronomisch nachzuweisen und in eine Konstellation der Planeten umzusetzen; vgl. dagegen jetzt den hübschen Aufsatz von F. Boll, Der Stern der Weisen, Z. NT. Wiss. XVIII 1917, 40 ff. Die An-

sowohl der Magier wie des Vaters, ebenso nach Herodes' Tode die Rückkehr aus Aegypten nach Palaestina. Für den weitern Fortgang der Geschichte werden dann die hier aufgenommenen Sagenmotive ebensowenig benützt, wie z. B. in der Mosegeschichte seine wunderbare Rettung und seine Verbindung mit dem aegyptischen Königshof; der Bericht über Jesus' geschichtliche Wirksamkeit setzt bei Matthaeus c. 3 eben so unvermittelt und zusammenhangslos mit seiner Taufe ein, wie im Exodus 2, 11 die Geschichte des herangewachsenen Mose mit der Erschlagung des Aegypters und der Flucht in die Wüste[1]).

Matthaeus selbst — ich verwende den Namen der Kürze halber, obwohl der Apostel Matthaeus sicher nicht der Verfasser des Evangeliums in der vorliegenden Gestalt, eher vielleicht der der Spruchquelle Q gewesen ist — hat dann die aufgenommenen Erzählungen weiter durch Zitate aus der Schrift bestätigt und erweitert, bei der Jungfrauengeburt durch Jesaja 7, 14[2]), beim Kindermord durch Jeremia 31, 15, bei der Flucht nach Aegypten durch Hosea 11, 1. Es ist möglich, daß der Aufenthalt in Aegypten in der Tat aus dieser Stelle herausgesponnen ist: irgendwohin mußte das Kind ja in Sicherheit gebracht werden, und da gab die Prophetenstelle den Anhalt zur Lokalisierung.

---

nahme von Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande (S. 57 Anm. 2), das Auftreten der Magier sei ein Reflex des Zuges des Tiridates mit seinem magischen Gefolge nach Italien im Jahre 66, um von Nero die Einsetzung zum König von Armenien zu erhalten, und die Magier seien von Anfang an als Repräsentanten der vom Christentum besiegten Mithrasreligion gedacht, ist mir sehr wenig wahrscheinlich.

[1]) Die Parallele erstreckt sich sogar auf den Ausdruck: Exod. 2, 11 ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πολλαῖς ἐκείναις, Matth. 3, 1 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις.

[2]) Dazu kommt die Deutung des vom Engel dem Kinde gegebenen Namens Jesus als „Erretter“ σωτήρ 1, 21. — Die Anschauung, daß der Messias von einer Jungfrau geboren werden müsse, ist bekanntlich den Juden völlig unbekannt und ein rein christlicher (heidnischer) Mythus; der Jesajastelle liegt ein derartiger Gedanke ganz fern, das hebraeische Wort עלמה enthält den Begriff der Jungfräulichkeit keineswegs, nur die griechische Übersetzung (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱόν) kann sie in diesem Sinne verwenden. Die Anknüpfung an Jesaja ist denn auch ganz sekundär und findet sich nur bei Matthaeus, nicht bei Lukas.

Die Stammbäume Jesu. Die Anfänge der Marienlegende

Wesentlich andrer Art und nicht mit diesen nachträglichen Erweiterungen zusammen zu werfen sind die Kombinationen und Legenden, welche aus jüdischen Anschauungen erwachsen sind, die von den Christen übernommen und durch eifriges Studium der Schrift weiter entwickelt wurden; galt es doch, nachzuweisen, daß Jesus in der Tat der verkündete Messias gewesen sei. Hierher gehört vor allem die Abstammung von David. Sie ist für die Urgemeinde ganz selbstverständlich und findet sich daher bei Paulus Röm. 1, 3 scharf betont: „der Christus Jesus, der dem Fleische nach aus dem Samen Davids geboren ist“ — natürlich von Vatersseite — „aber eingesetzt ist zum Sohne Gottes“ usw.[1]). Um seine reale Abstammung wird man sich dabei zunächst noch nicht weiter gekümmert haben: die Herkunft von David ist einfach ein religiöses Postulat.

Beim Fortgang der Entwicklung — und zugleich gewiß unter der Einwirkung der polemischen Erörterungen mit den Juden — wird versucht, sie authentisch nachzuweisen. Zwei Geschlechtsregister derart sind uns erhalten, das eine bei Matthaeus ganz in der Form der alttestamentlichen Vorbilder wie Gen. 5 und 11 und daher mit der von dort entlehnten Überschrift βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυείδ υἱοῦ Ἀβραάμ, mit der Zahlenspielerei einer Gliederung in je vierzehn Geschlechter von Abraham bis David, von diesem durch die Könige von Juda bis zum Exil, von diesem bis zum Messias. Das andre, bei Lukas, hat keine solche Gliederung und gibt nicht nur für die nachexilische Zeit ganz andre Namen, sondern macht auch Zerubabels Vater Sealtiel — die beiden einzigen Namen, die es mit jenem bis zu David hinauf gemeinsam hat — nicht zum Königssohn, sondern leitet ihn durch ganz andre Namen von David ab[2]); außerdem

---

[1]) τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυείδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κτλ. Ebenso Apokal. 22, 16 ἐγὼ Ἰησοῦς . . . εἰμὶ ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ; vgl. 5, 5 ἡ ῥίζα Δαυείδ; Timoth. II 2, 8.

[2]) Die Genealogie bei Matthaeus, die bekanntlich, um auch hier 14 Generationen herauszubringen, mehrere Könige ausgelassen hat, folgt also hier der Chronik I 3, 17, während die des Lukas diese Stelle nicht kennt und daher für Sealtiel willkürlich Vorfahrennamen erfindet.

begnügt es sich nicht mit der Rückführung bis auf Abraham, sondern geht bis auf Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ zurück, deutet also im Gegensatz zu dem judaisierenden Stammbaum der Matthaeusliste den universalistischen, die ganze Menschheit umfassenden Standpunkt der Kirche an. Gemeinsam ist dagegen beiden Listen, daß sie, wie dies ja auch bei realistischer Auffassung des υἱὸς Δαυείδ allein möglich war, die Genealogie durch Joseph, den Vater, auf Jesus ausmünden lassen[1]). Das steht in schroffem Widerspruch zu der Zeugung durch die Gottheit, die den menschlichen Vater ausschließt, und zeigt deutlich, daß diese Stammbäume aus einer ganz andern Quelle stammen und nicht von den Verfassern der Evangelien gestaltet, sondern von ihnen aufgenommen sind, weil sie sie vorfanden und für authentisch hielten. Lukas hat diesen Widerspruch denn auch empfunden[2]) und daher den Zusatz eingefügt Ιησοῦς ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ιωσὴφ τοῦ Ἡλεί etc. Dadurch wird noch weiter erwiesen, daß ihm der Stammbaum schriftlich vorgelegen hat, und zwar in einer andern Quelle als der sonst benutzten; daß es absurd war, daß er ihn überhaupt aufnahm, hat er nicht empfunden, betont vielmehr auch 1, 27 und 2, 4, daß Joseph ἐξ οἴκου Δαυείδ stammt.

Ein zweites Moment, das den jüdischen Anschauungen entnommen ist, ist die aus Micha 5, 1 entnommene Forderung, daß

---

[1]) Ob der Name Joseph, den das Marcusevangelium nicht erwähnt, auf Überlieferung oder auf Erfindung beruht, läßt sich nicht erkennen. Das Johannesevangelium hat den Namen gleichfalls übernommen (1, 45. 6, 42 = Luc. 4, 22).

[2]) Bei Matthaeus ist es bekanntlich fraglich, ob er geschrieben hat Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός resp. Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, oder aber, ob Syr. sin. die richtige Lesung bewahrt Ἰωσὴφ δὲ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἦν Μαριὰμ παρθένος, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τ. λ. X. Dafür, daß diese Lesung das Ursprüngliche ist, spricht alle Wahrscheinlichkeit, da nicht nur undenkbar erscheint, daß ein Späterer den Text so korrigiert hat, sondern auch die Fassung der Vulgata und der Umstand, daß sie in zwei Formen vorliegt, sie als sekundär erscheinen zu lassen. Alsdann stand der Widerspruch bei Matthaeus noch unvermittelt; nur durch den Zusatz παρθένος ist auf die folgende Geschichte hingewiesen, aber zugleich der ganze Stammbaum als innerlich widersinnig aufgehoben.

der Messias aus Bethlehem kommen soll, die in schroffem Widerspruch zu der Tatsache steht, daß Jesus ein Galilaeer aus Nazaret war. Man half sich durch den Gewaltstreich, daß man seine Geburt nach Bethlehem verlegte. Darin stimmen Matthaeus und Lukas überein; im übrigen aber gehn sie bekanntlich ganz verschiedene Wege. Nach Matthaeus lebt Joseph υἱὸς Δαυείδ in Bethlehem, der Davidstadt; nach Nazaret siedelt er erst nach der Rückkehr aus Aegypten aus Furcht vor Archelaos über, gemäß der Weisung eines Traums; dazu wird ein Prophetenspruch erfunden ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Bei Lukas dagegen lebt der Davidide Joseph mit seiner Braut Maria in Nazaret und geht nur zum Census in die Heimat seines Geschlechts, wobei er die schwangere Maria mitnimmt; nach der Geburt und der Erledigung der gesetzlichen Vorschriften kehren sie mit dem Kinde nach Nazaret zurück.

Das Johannesevangelium hat diese Geschichten als unwürdig verworfen. Als Jesus 7, 37 ff. beim Laubhüttenfest in Jerusalem die Glaubensforderung und Verheißung verkündet, halten ihn einige für einen Propheten oder den Messias; andre aber sagen: „der Messias kommt doch nicht aus Galilaea; sagt die Schrift nicht, daß aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Heimatsdorf Davids, der Messias kommt?" Dem Verfasser liegt der Gedanke ganz fern, nun etwa hinzuzufügen, daß diese Forderungen tatsächlich erfüllt seien; vielmehr wird Nikodemus, der für Jesus eintritt, v. 52 höhnend darauf verwiesen, in der Schrift nachzuforschen und zu sehn, daß aus Galilaea kein Prophet ersteht[1]). Damit ist die Bethlehemlegende für den Verfasser erledigt und die materialistische Auffassung der Abstammung von David abgetan.

Wenn Lukas mit Matthaeus in diesen Punkten übereinstimmt, so trägt seine Erzählung im übrigen einen ganz andren Charakter: die Legende ist viel weiter fortgeschritten, sie wird zu einem Familienidyll, so in der Unterbringung des Kindes in der Hütte[2]). Die Anknüpfung Jesu an Johannes hat weiter

[1]) Genau dieselbe Bedeutung hat das gleichartige Gespräch zwischen Philippus und Nathanael 1, 45 f.

[2]) Daran ist die Verkündigung der Geburt des Heilands an die Hirten auf dem Felde, unter dem Gesang des Himmelsheers, angeschlossen; die

gewuchert: auch Johannes erhält Eltern, die beiden Mütter sind verwandt, und die schwangere Maria unternimmt die weite Reise von Nazaret nach der πόλις Ἰούδα, in der Zacharias und Elisabeth leben, um ihre Base in ihrer Schwangerschaft zu besuchen, und bleibt drei Monate bei ihr. Dadurch wird die Möglichkeit gewonnen, die Anerkennung Jesu als des Höheren, die schon das älteste Evangelium dem Johannes in den Mund legt, hier bereits auf das Kind im Mutterleibe zu übertragen. Das Gesetz wird genau befolgt, wie von Johannes' Eltern [1]), so von Maria und Joseph, das Jesuskind beschnitten und mit den vorgeschriebenen Gaben im Tempel dargestellt. Das Alte Testament ist gründlich benutzt und wird überall auch stilistisch nachgebildet, so gleich im Eingang 1, 5 ff., in scharfem Gegensatz gegen die griechische Periode des Prooemiums, und nach

---

Hirten ziehen nach Bethlehem, finden das Kind in der Krippe und erzählen der Maria die Kunde, die sie treu bewahrt. Dann kehren sie unter Lobgesang heim. Damit hat Cumont, Mystères de Mithra I 162, eine Darstellung verbunden, die sich in einer Anzahl von Mithrasreliefs findet, die die Hauptscenen der Heiligen Geschichte veranschaulichen: neben der Geburt des Gottes aus dem Fels stehn Hirten mit Schafen, die zuschauen, manchmal hinter einem Fels geborgen. Cumont schließt daraus, daß auch die Mithrasreligion eine Anbetung der Hirten enthielt, wie die von der Geburt des Christus, und Geffcken, Die Hirten auf dem Felde, Hermes 49, 1914, 321 ff., hat das weiter bei Posidonios nachzuweisen versucht [dagegen mit Recht Jos. Kroll, Hermes 50, 137 ff.] und einen Nachhall davon in Vergils vierter Ekloge gefunden. Für sicher kann ich weder das eine noch das andre halten, so gut es möglich ist, daß hier ein Märchenzug, wie in der Geschichte vom Kindermord, an Jesu Geburt, aber auch an die des Mithras, angesetzt hat. Aber eben so möglich ist es, daß aus den bildlichen Darstellungen zu viel geschlossen ist und daß die Hirten lediglich Staffage sind, wie in anderen Fällen Bäume u. ä., in derselben Art, wie in den altbabylonischen Darstellungen der Himmelfahrt des Etana (z. B. Heuzey, découvertes en Chaldée pl. 30 bis 13. Messerschmidt in den Amtl. Berichten aus den kgl. Kunstsammlungen Berlin, Jahrg. 29, 1908, 233). Auch hier würden wir auf eine Beteiligung der verwundert aufschauenden Hirten und ihrer Herde an der Handlung schließen, wenn wir den Mythus nicht genau kennten und wüßten, daß sie bei dem Vorgang in keiner Weise beteiligt sind, sondern der Künstler sie lediglich als Zuschauer eingesetzt hat.

[1]) Der Vater ist ein Priester aus der ἐφημερίς Abia (Chron. I 24, 10): 1, 5.

seinen Vorbildern werden die Geschichten, Gebete und Reden ausgestaltet, so die von der langen Unfruchtbarkeit der Mutter des Johannes nach der Geschichte Samuels. Überall greifen Engel ein: Gabriel verkündet dem Zacharias wie der Maria die Empfängnis und die Aufgabe ihrer Söhne und bestimmt nicht nur den Namen Jesu, sondern auch den des Johannes, und als Zacharias zweifelt, wird er zur Strafe stumm bis zur Beschneidung und Namengebung des Kindes; ein Engel verkündet den Hirten von Bethlehem die Geburt des Messias, und der Chor des Himmelsheers singt dazu. In Jerusalem erkennt Symeon in dem Kinde den Messias, den vor seinem Tode zu schauen der heilige Geist ihm verheißen hat — dieser ist also schon immer auf Erden wirksam, auch ehe er auf Jesus herabgestiegen ist und dieser ihn der Gemeinde sendet —; das gleiche verkündet die greise Prophetin Anna. Das erinnert an die Art, wie bei Kallisthenes[1]), als das Ammonsorakel den göttlichen Ursprung Alexanders offenbart, gleichzeitig das wieder auflebende Orakel von Branchidae und die Sibylle Athenais von Erythrae seine Erzeugung durch Zeus verkünden, nur daß, was bei Kallisthenes bewußte literarische Mache ist, hier als naive Legende auftritt.

Den wichtigsten Unterschied zwischen Matthaeus und Lukas aber bildet die ganz verschiedene Rolle, die Maria bei ihnen spielt. Bei Matthaeus tritt sie noch ganz hinter ihrem Mann zurück; nicht Maria, sondern Joseph erhält durch den ἄγγελος κυρίου die Offenbarung, daß ihre Schwangerschaft, um deren willen er sie verstoßen will, vom heiligen Geiste stammt, und die Weisung, dem Kinde den Namen Jesus zu geben, er nimmt Frau und Kind mit nach Aegypten und nach Nazaret, die Magier huldigen dem Kind, nicht der Mutter, von Maria ist weiter nicht die Rede. Bei Lukas dagegen wird aus der göttlichen Zeugung die volle Konsequenz gezogen und der irdische Vater zu einem Statisten degradiert, wie Amphitryon in der Heraklessage; nur bei der Übersiedlung nach Betlehem mußte er als Familienhaupt und Davidide die führende Stellung behalten. Völlig durchführbar freilich war die Elimination des Vaters doch nicht.

[1]) Bei Strabo XVII 1, 43.

Nicht nur äußerlich, vor dem Publikum, bleibt Joseph der Vater Jesu[1]), sondern nur durch ihn ist dieser Nachkomme Davids und hat somit das Anrecht auf „den Thron seines Vaters“ (1, 32, vgl. 69). Die beiden Motive lassen sich eben nicht vereinigen, sondern widerstreiten einander nur um so mehr, wo der Schriftsteller versucht sie zu verbinden. Bei Lukas kommt noch hinzu, daß nach ihm Maria ein συγγενίς der Elisabeth ist (1, 36), also wie diese (1, 5) aus dem Priestergeschlecht Aarons stammt, offenbar um so ihre selbständige Bedeutung noch weiter zu heben[2]). Im Gegensatz zu Matthaeus erhält sie die Offenba-

[1]) So wird er auch Jesus gegenüber bezeichnet: 2, 33 ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ; 2, 41 οἱ γονεῖς; vgl. u. über 2, 48. Dagegen ist es korrekt, daß 4, 22 die Bewohner von Nazaret staunend sagen: οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσήφ οὗτος.

[2]) Weiteres wird über ihre Abstammung nicht gesagt, ihre Eltern werden nicht genannt. R. Seeberg, Die Herkunft der Mutter Jesu, in der Festschrift für Bonwetsch 1918, 13 ff., ist geneigt, diese Angabe für geschichtlich zu halten; die Mutter der Maria könne etwa eine Schwester der Elisabeth und daher Lewitin gewesen sein. Aber die Verbindung Marias mit Elisabeth ist doch deutlich ganz sekundär, eine Weiterwucherung der Anknüpfung an Johannes, und beide leben denn auch in ganz verschiedenen Gebieten und Verhältnissen. — Bekanntlich haben die Juden, wie bei der Auferstehungsgeschichte, die christliche Erzählung von der unehelichen Geburt Jesu angenommen, aber ihn zum Bastard eines Soldaten Pantheras gemacht, eine Erzählung, die schon der Jude bei Kelsos vorträgt (Orig. c. Cels. I 28. 32. 33. 69): deshalb wird die Mutter von ihrem Bräutigam, einem τέκτων, verstoßen und zieht mit dem Sohn nach Aegypten, wo dieser seine Zauberkünste lernt. Das haben dann wieder die Christen übernommen: nach Epiphanios haer. 78, 7 ist Joseph (und sein Bruder Klopas, s. u. S. 74) ein Sohn des Jakob ἐπίκλην δὲ Πάνθηρ καλουμένου, und auch seine beiden Söhne Joseph und Klopas tragen diesen Beinamen. So wird die jüdische Behauptung, daß Jesus ein Sohn des Panther sei, zwar zugegeben, aber unschädlich gemacht: dieser Panther ist identisch mit Joseph, dem Pflegevater Jesu. Spätere (s. Seeberg S. 19) machen dann Panther zum Großvater oder Urgroßvater der Maria; darin vermag ich aber nicht mit Seeberg, der Panther für den Vater der Maria und nicht jüdischer Herkunft hält, eine brauchbare Tradition, sondern nur eine spätere Wucherung zu sehn. Daß Marias Eltern auch bei Lukas nicht genannt werden, erklärt sich daraus, daß man dafür noch kein Interesse hatte (eine Tradition darüber halte ich für völlig ausgeschlossen); lediglich daß sie mit Elisabeth verwandt gewesen sei, brauchte er für die Verbindung mit Johannes. Auch in der Geburtsgeschichte bei Matthaeus

rung durch den Engel und die Weisung über den Namen, und zwar vor der Empfängnis, nicht nachher[1]); von ihrem Mann (resp. Bräutigam) ist dabei überhaupt nicht die Rede, wie er das aufnimmt, wird nicht erzählt, oder vielmehr er erfährt überhaupt nichts davon. Maria ist die Trägerin des Geheimnisses und gibt ihrem Stolz auf die ihr zugefallene Rolle in einem Jubelhymnus Ausdruck: „mein Geist jubelt über Gott meinen Heiland, da er auf die Demut seiner Magd geschaut hat; denn von jetzt an werden mich alle Geschlechter selig preisen.“ Elisabeth erfährt das Geheimnis durch den heiligen Geist und die Bewegung des Kindes in ihrem Leibe: „Gesegnet bist du unter den Weibern, und gesegnet die Frucht deines Leibes. Wie aber kommt mir das zu, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt!“ Auch nachher behält sie Maria führende Rolle: an sie richtet Symeon 2, 34 die Verkündung über ihr und ihres Sohnes Schicksal, sie macht 2, 48 dem zwölfjährigen Knaben Vorwürfe, als er in Jerusalem geblieben ist[2]), sie „bewahrt alle diese Vorgänge in ihrem Herzen“ (2, 19. 51) — damit wird sie zugleich als die Trägerin der Tradition, als die Quelle des Schriftstellers hingestellt.

Recht eigentlich in die Genesis des Marienkults führt uns dann die gleichfalls nur von Lukas berichtete Szene 11, 27 f.,

---

kann ich eine apologetische Tendenz gegen die jüdische Behauptung nicht finden: sie trägt genau denselben Charakter, wie die Geburtsgeschichte des Plato, Alexander, Scipio. — Eine weitere Bestätigung glaubt Seeberg in der vielbesprochenen Tatsache zu erkennen, daß in dem Stammbaum bei Matthaeus die Frauen Thamar, Rachab, Ruth und ἡ τοῦ Οὐρίου, d. i. Batseba, genannt sind; das gemeinsame sei ihr ausländischer Ursprung, und das solle andeuten und zugleich rechtfertigen, daß auch Jesu Mutter fremdes Blut habe. Aber das erscheint doch sehr gesucht; es liegt wohl lediglich das Bestreben vor, diejenigen Frauen namentlich aufzuführen, von denen in der Überlieferung etwas erzählt wird; daß dabei die allbekannten Patriarchenfrauen Sara, Rebekka, Lea nicht mitgenannt sind, ist ganz begreiflich.

[1]) Die Empfängnis muß natürlich, wie bei Plato, vor der Vollziehung der Ehe stattfinden, als Maria noch Braut ist; darin stimmen denn auch Matthaeus und Lukas überein.

[2]) Daß sie hier den Joseph als seinen Vater bezeichnet (ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ζητοῦμέν σε), ist durchaus natürlich: der Welt gegenüber gilt er ja als solcher.

wo ein Weib aus dem Volk Jesus zuruft: „selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen!“ Jesus lehnt es noch ab: „vielmehr selig die, welche Gottes Wort hören und bewahren.“

Die Prophezeiungen fassen die Rolle, welche die Kinder zu spielen bestimmt sind, in markanten Aussprüchen zusammen, über Johannes 1, 14 f. 76 f., über Jesus 1, 31 f., wo sein ewiges Königtum verkündet wird, und besonders bedeutsam 2, 34 f. in den Worten Symeons: „Siehe, dieser ist Vielen in Israel zum Fallen oder Aufstehn gesetzt und zu einem Zeichen, das umstritten wird, damit aus vielen Herzen die widerstreitenden Gesinnungen (διαλογισμοί) offenbar werden.“ Das stimmt zu Lukas' Auffassung, wie er denn auch das Wort διαλογίζεσθαι und διαλογισμός im Evangelium vielfach gebraucht. Aber dazwischen steht der Satz: „und dir selbst (der Maria) wird ein Schwert durch die Seele gehn“[1]), was in diesem Zusammenhang nur besagen kann, daß sie den Schmerz über die zwiespältige Aufnahme ihres Sohnes und sein dadurch herbeigeführtes Schicksal aufs tiefste empfinden wird. Das wird bei Lukas nachher nicht berichtet; Maria wird bei ihm nur noch Act. 1, 14 neben den übrigen Frauen und den Brüdern Jesu als Mitglied der Gemeinde genannt. Wohl aber kennt bekanntlich das Johannesevangelium (19, 25 ff.) die mater dolorosa vorm Kreuz; auf eine derartige Erzählung scheint das Wort Symeons Bezug zu nehmen. Das zeigt, daß diese Sprüche und Erzählungen nicht von Lukas zuerst gestaltet, sondern von ihm aus einer schriftlichen Vorlage übernommen sind, so gut wie der Stammbaum. Wir haben

---

[1]) καὶ σοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία. Das gleiche Wort findet sich in dem alten (heidnischen, aber von der jüdischen Sibylle aufgenommenen) Sibyllenspruch III 316 über das Schicksal Aegyptens unter Ptolemaeos VI. bei der Invasion des Antiochos Epiphanes, der freilich metrisch korrupt überliefert ist: ῥομφαία γὰρ διελεύσεται διὰ μέσον σεῖο. Die Berührung ist so eng, daß wohl sicher eine Reminiscenz vorliegt; die Sibyllenverse waren ja in der hellenistischen Judenschaft verbreitet genug. [Zu dem Sibyllenspruch bemerke ich, daß wenn er die Heimsuchung der ἑβδομάτῃ γενεῇ βασιλήων verkündet, entweder Ptolemaeos VII. Euergetes II. gemeint ist, der ja schon im Jahre 170 neben seinem Bruder Ptol. VI. Philometor als König aufgetreten ist, oder aber, und das ist wohl wahrscheinlicher, Alexander mitgerechnet ist.]

also für diese Kapitel mindestens zwei Quellen anzunehmen, die er ineinander verarbeitet hat, und dafür spricht auch ihr alttestamentlicher Stil, obwohl derselbe ja auch Lukas selbst nicht fremd ist; aber hier tritt er doch, gerade auch in den Reden und Lobgesängen, noch viel prägnanter hervor.

Dagegen hat Lukas selbst, als Historiker, die Verpflichtung gefühlt, eine Entwicklungsgeschichte der von ihm dargestellten Persönlichkeiten zu geben — ein Gedanke, der den ursprünglichen Berichten ganz fern lag. An Material stand ihm dafür freilich nur die Legende zur Verfügung, wie der zwölfjährige Jesus beim Passah im Tempel zurückbleibt und die Lehrer durch seine Fragen und Antworten in Verlegenheit setzt. Die Benutzung einer schriftlichen Quelle tritt darin zutage, daß auch hier die sorgfältige Befolgung des Gesetzes besonders betont wird: alljährlich ziehn seine Eltern zum Passahfest nach Jerusalem. Auf diese Dinge legen die synoptischen Darstellungen im Leben Jesu bekanntlich wenig Gewicht; dagegen berührt sich auch das wieder mit dem Johannesevangelium, in dem Jesus immer wieder zu den Festen nach Jerusalem zieht. Noch deutlicher tritt die Quelle darin hervor, daß Jesus auf die Vorwürfe seiner Mutter antwortet: „Was suchtet ihr mich? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem Hause meines Vaters sein muß? Sie aber verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen sprach" — während doch zwar nicht Joseph, wohl aber Maria das Geheimnis und seinen wirklichen Vater genau kennt. Da tritt die Kontamination verschiedener Quellen deutlich zutage, und zugleich die Unmöglichkeit, die göttliche Zeugung mit der Abstammung von David, die nur durch Joseph möglich ist, wirklich auszugleichen.

Im übrigen hat Lukas sich mit allgemeinen Wendungen begnügen müssen, bei Johannes: „das Kind wuchs und ward stark an Geist, und war in der Wüste bis zu dem Tage, wo er sich Israel zeigen sollte"; bei Jesus mit denselben Worten: „das Kind wuchs und ward stark, sich füllend mit Weisheit, und Gottes Gnade war mit ihm", und nachher: „er ging mit ihnen (von Jerusalem) nach Nazaret zurück, und ordnete sich ihnen dauernd unter. Und er machte Fortschritte in Weisheit und Wuchs und Gnade bei Gott und Menschen". Genau so

reden die Modernen auch, wenn sie die Entwicklungsgeschichte einer Persönlichkeit behandeln müssen, über die jede Kunde fehlt, nur daß sie noch die Schilderung des Milieus und der Zeitgeschichte hinzufügen, die auf ihn eingewirkt haben „müssen“, in dem Wahn, dadurch das Rätsel der Individualität lösen zu können.

Jesus und seine Familie

Die Entwicklung der Marienlegende, die in der Geburts- und Kindheitsgeschichte hervortritt, läßt sich schrittweise auch in den Evangelien erkennen. In der ältesten Überlieferung steht die Familie Jesus noch ganz ablehnend gegenüber. Nachdem er in den Ortschaften Galilaeas seine Jünger gewonnen hat, erzählt Marcus 3, 20 f., „gingen sie in ein Haus“ — offenbar in Kapernaum — „und wieder strömte eine Menge zusammen, so daß sie nicht einmal essen konnten; und als die Seinigen (οἱ παρ' αὐτοῦ) dies hörten, zogen sie aus ihn festzunehmen; denn sie sagten, er sei von Sinnen . . . (31) Und es kamen seine Mutter und seine Brüder, und blieben draußen stehn und schickten zu ihm, ihn zu rufen; um ihn aber war eine Menge gelagert, und sie sagten ihm: da draußen sind deine Mutter und deine Brüder und Schwestern und suchen dich. Er aber sagte: wer ist meine Mutter und meine Brüder? und weiter, indem er sich umsah nach denen, die rings im Kreise um ihn saßen: wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter“. Ergänzend tritt 6, 1 ff. hinzu, wo er in seine Heimat kommt und dort am Sabbat in der Synagoge zu lehren anfängt; „aber die Masse der Zuhörer staunte, und sie sagten: Wie kommt der dazu, und was ist das für eine Weisheit, die ihm verliehen ist, und die großen Wunderkräfte, die durch seine Hände geschehn? Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns? Und sie nahmen Anstoß an ihm. Jesus aber sagte ihnen: ein Prophet ist nirgends mißachtet außer in seiner Heimat und bei seinen Verwandten und in seiner Familie (οἰκία). Und er konnte dort keine Wunderkraft ausüben, nur daß er einige

Kranke durch Handauflegung heilte. Und er wunderte sich über ihren Unglauben".

Wenn irgend etwas im Leben Jesu, so trägt diese Geschichte das Gepräge vollkommener Authenticität. Gleichartige Scenen spielen sich zu allen Zeiten ab, auch in der Gegenwart, wenn ein Mann aus dem Volke von religiösem Grübeln erfaßt wird und der innere Drang ihn hinaustreibt seine Werkstatt zu verlassen, um zu predigen und zu wirken. Seine Angehörigen sind entsetzt, sie wollen ihn wieder zu geordnetem Leben und regelmäßiger Arbeit bringen, und als er davongegangen ist, ziehn sie aus ihn zu suchen, sie halten ihn für irrsinnig. Dementsprechend verhält sich Jesus gegen sie ganz ablehnend: nicht seine physischen Verwandten, sondern die ihm Gleichgesinnten sind seine Geschwister und seine Mutter. Der Gedanke einer geheimnisvollen physischen Verbindung mit der Gottheit oder gar eines übernatürlichen Ursprungs, der im Johannesevangelium alle seine Äußerungen beherrscht, liegt ihm völlig fern, seine Beziehungen zu Gott sind rein geistiger Natur, selbst dessen Bezeichnung als Vater gebraucht er nicht.

Nicht minder bedeutsam ist das zweite Moment der Erzählung, die Unfähigkeit, in Nazaret Wunder zu tun. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Jesus, wie so viele in der Religionsgeschichte wirksame Persönlichkeiten, zu den Menschen gehört hat, die mit „magnetischer" Kraft auf den Willen anderer wirken und bei dafür Empfänglichen auch Krankheitserscheinungen, wie Lähmungen u. a. zeitweilig oder dauernd aufheben können [1]). Wenngleich das Experiment zeigt, daß Menschen, die dafür besonders disponiert sind, auch beim heftigsten Widerstreben von einem erfahrenen „Magnetiseur" unter seinen Willen

[1]) Ich habe diese Dinge in meinem Buch Ursprung und Entstehung der Mormonen eingehend besprochen; bei den Mormonen treten sie besonders drastisch hervor und besitzen wir zugleich die Möglichkeit, das Material im einzelnen zu kontrollieren. Ich wiederhole hier, daß die Erklärung dieser Vorgänge Aufgabe des Psychologen und Mediziners ist, nicht des Historikers. Wohl aber hat dieser die Verpflichtung, die Tatsachen und ihre ungeheure Bedeutung anzuerkennen, und nicht, der Scheu vor irrationalen Erscheinungen nachgebend, ihnen aus dem Wege zu gehn oder gar sie wegzudeuten.

gezwungen werden können, so wird doch für die Wirkung im allgemeinen ein Entgegenkommen, ein Glaube an das Mittel, erfordert; und sie wird um so stärker, je größer der von dieser Stimmung beherrschte Kreis ist, so daß die allgemeine Erregung und die Einzelfälle suggestiv weiter wirken — ganz abgesehn davon, daß dann der populäre Glaube diese Fälle gewaltig vermehrt und zu physisch unmöglichen Vorgängen steigert. Diese Tatsachen kommen in dem Bericht bei Marcus ganz unverhüllt und realistisch zum Ausdruck; seine völlige Authenticität ist um so weniger zu bezweifeln, da kein Späterer auf den Gedanken hätte verfallen können, die Grenzen, die der Wirkung Jesu gesetzt waren, so offen anzuerkennen. Es ist erstaunlich und ein bedeutsamer Beleg für die Güte unserer Tradition, daß sich diese Erzählung überhaupt erhalten hat.

Von Jesu Vater ist bei Marcus nie die Rede; offenbar war er längst gestorben, die Mutter führt den Hausstand, ihre Kinder leben, wie im Orient gewöhnlich, zusammen bei ihr und setzen das Geschäft fort. Ob der Name Joseph, den Lukas wie Matthaeus dem Vater geben [1]), geschichtlich ist, läßt sich nicht entscheiden. Wie die Brüder und vielleicht auch die Mutter dann später gläubig geworden sind, erfahren wir nirgends. Aber an der Tatsache ist nicht zu zweifeln (vgl. o. S. 44 über Act. 1, 14). Jakobus der Bruder Jesu hat in der Gemeinde von Jerusalem alsbald eine hervorragende Stellung eingenommen und ist nach Petrus' Weggang lange Jahre das Oberhaupt derselben gewesen. Paulus weiß, daß ihm der Auferstandene erschienen ist, was dann das Hebraeerevangelium weiter ausführt. Vielleicht hat er sich erst nach Jesu Tode, unter der Wirkung des Evangeliums vom auferstandenen Messias, der Gemeinde angeschlossen; denn wenn er und seine Geschwister im Gefolge Jesu nach Jerusalem gezogen wären, würden sie und nicht nur die Frauen aus Galilaea (Marc. 15, 40 f.) dabei erwähnt werden [2]). Daß Lukas Act. 1, 14 Maria

[1]) Aus Lukas 4, 22 hat ihn das Johannesevangelium 6, 42 und 1, 45 übernommen.

[2]) Johannes läßt bekanntlich 7, 2. 6. 10 die Brüder bei einem früheren Anlaß, als sie noch nicht gläubig sind, zum Laubhüttenfest nach Jerusalem ziehn.

und die Brüder Jesu nach dessen Auferstehung mit den Jüngern zusammen in Jerusalem sein läßt (vgl. o. S. 44 f.), beweist für sie so wenig wie für die Jünger, sondern schildert nur den Zustand, wie er seit der Gründung der Gemeinde bestand; über die Vorgänge, welche zwischen der Kreuzigung nebst der Flucht der Jünger nach Galilaea und der Gründung dieser Gemeinde in Jerusalem liegen, besitzen wir keinerlei Überlieferung.

Von den übrigen Brüdern wird nur noch Judas erwähnt. Nach Hegesippos (um 180 n. Chr.)[1] hat Domitian zwei Enkel desselben als Nachkommen Davids und Prätendenten nach Rom bringen lassen und über ihre Verhältnisse befragt; als er aber erfuhr, daß sie lediglich ein auf 9000 Denare geschätztes Grundstück von 39 Plethren (3,7 Hektar) besäßen, das sie selbst mit ihren Händen bearbeiteten, und daß das Reich des Christus nicht von dieser Welt sei, sondern er erst beim Weltende als der Richter über Lebende und Tote kommen werde, ließ er sie laufen. Damals also war die Ableitung des Geschlechts Jesu von David in Palaestina bereits allgemein bekannt[2]) und ist offenbar zu Denunziationen benutzt worden. Unter dem Namen dieses Judas ist bekanntlich ein ganz junger Brief überliefert und seit dem dritten Jahrhundert als authentisch anerkannt. Hier nennt er sich Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. Man wagte also bereits nicht mehr, hier so wenig wie in der Überschrift des Jakobusbriefs, die Brüder Jesu als solche zu bezeichnen, sondern die von der Kirche recipierte Ansicht hat sich durchgesetzt, daß Maria dauernd Jungfrau geblieben sei und Jesu Geschwister aus einer ersten Ehe Josephs stammten[3]).

---

[1]) Euseb. hist. eccles. III 20. Dazu ein Fragment des Philippos Sidetes bei de Boor, Texte und Unters. V 2 S. 169: ἀναφέρει δὲ ὁ Ἡγησίππος καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καί φησιν, ὅτι ὁ μὲν ἐκαλεῖτο Ζωκήρ, ὁ δὲ Ἰάκωβος.

[2]) Nach Hegesippos bei Euseb. III 12 hat Vespasian bereits nach der Einnahme Jerusalems alle Nachkommen Davids aufzeichnen lassen und dadurch eine schwere Verfolgung über die Juden verhängt. An der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln liegt kein Grund vor. Alsdann wurden also damals die Verwandten Jesu noch nicht zu den Davididen gerechnet; zwischen Vespasian und Domitian liegt eben das Erscheinen der Werke des Lukas und des Matthaeus.

[3]) Daher nennt Hegesippos den Judas als τὸν κατὰ σάρκα λεγόμενον αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) ἀδελφόν. Für Origenes ist es selbstverständlich, daß die

Das Johannesevangelium nennt 19, 25 am Kreuz die Mutter καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ, καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή. Ob damit vier oder drei Frauen gemeint sind, ist nicht sicher; doch ist das letztere wahrscheinlicher, da sonst die Schwester der Mutter Jesu namenlos bleiben würde, und wie im Altertum so auch gegenwärtig meist angenommen. Alsdann kann Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ sie nur als Gattin (oder Mutter?) des Klopas bezeichnen, nicht als seine Tochter, denn das würde dann auch Maria die Mutter Jesu sein, der Beiname sie also nicht unterscheiden. Klopas ist wahrscheinlich identisch mit dem Emmausjünger Kleopas (oben S. 25) und gewiß mit Klopas, dem Vater des nach dem Märtyrertode des Jakobus (62 n. Chr.) zu dessen Nachfolger in der Leitung der Gemeinde bestellten Symeon oder Simon. Hegesippos, der das berichtet[1]), sagt zugleich, Klopas sei der Bruder des Joseph, also Oheim Jesu gewesen; er sei dann im Alter von 120 Jahren unter Trajan als Nachkomme Davids und Christ von den Sektierern denunziert und von dem Proconsul (von Syrien) Atticus unter Martern gekreuzigt worden. Wenn diese Angabe richtig ist, so wäre Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ nicht die Schwester, sondern die Schwägerin der Mutter Jesu, was durchaus zulässig ist, da ἀδελφός und ἀδελφή wie im Lateinischen *frater* und *soror* auch in erweiterter Bedeutung gebraucht werden; so wird der Anstoß beseitigt, daß zwei Schwestern den Namen Maria getragen haben sollten.

Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ ist bei Johannes an Stelle von Maria ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ bei Marcus 15, 40 (= Matth. 27, 56. Luc. 24, 10) gesetzt[2]); gewiß nicht erst vom Verfasser selbst, sondern von der Quelle, die er neben den Synoptikern benutzt. Dafür wird das Interesse maßgebend gewesen sein, welches in der Jerusalemer Gemeinde für Klopas entstand, als sein Sohn zu führender Stellung gelangte.

Bei Matthaeus ist 13, 54 ff. die zweite Geschichte so gut

Brüder Jesu seine Stiefbrüder waren; ausführlich wird das dann von Epiphanios haer. 78, 7 ff. erzählt, wo Jesu Schwestern die aus Marc. 15, 40 entlehnten Namen Maria und Salome erhalten.

[1]) Euseb. hist. eccl. III 11. 12. 32, 1—6. IV 22, 4.

[2]) Über die sonstigen Varianten s. u. Kap. VI.

wie wörtlich aufgenommen [1]). Lukas dagegen hat sie 4, 16 ff. von Grund aus überarbeitet. Jesus predigt in Nazaret am Sabbat in der Synagoge (= Marc. 6, 2). „Und alle gaben ihm Zeugnis (stimmten ihm zu) und wunderten sich über die lieblichen Worte, die aus seinem Munde kamen, und sprachen: ist das nicht der Sohn Josephs?“ — so wird der Sinn des ursprünglichen Berichts Marc. 6, 2 in sein Gegenteil, aus staunendem Kopfschütteln in bewundernden Beifall umgewandelt. Jesus selbst aber führt den Umschwung der Stimmung herbei: „ihr werdet mir zweifellos dies Gleichnis sagen: Arzt heile dich selber, tu was, wie wir hören, in Kapernaum geschehn ist, auch hier in deiner Heimat.“ Das lehnt er ab: „wahrlich, ich sage euch, kein Prophet ist willkommen in seiner Heimat“ — dieser Spruch und der Mißerfolg in Nazaret muß eben beibehalten werden, aber einen Anlaß zu der Äußerung haben ihm seine Mitbürger bei Lukas durchaus nicht geboten. Er beruft sich auf Elias' und Elisa's Wunderheilungen in Sarepta und Syrien statt in Israel — damit ist schon die Heidenmission angedeutet — und bringt dadurch die Leute so gegen sich auf, daß sie ihn vor die Stadt schleppen, um ihn von der Höhe in den Abgrund zu stürzen. „Er aber ging mitten durch sie seiner Wege“.

Noch weit bezeichnender sind die Korrekturen, die an der ersten Geschichte vorgenommen sind. Der Eingang, der Glaube seiner Angehörigen, er sei geisteskrank, ist bei beiden gestrichen. So erscheinen bei Matthaeus 12, 46 seine Mutter und seine Brüder — die Schwestern sind gestrichen — ganz unvermittelt draußen [2]), während er zu der Menge redet, und wollen ihn sprechen; er aber weist auf seine Jünger hin, das seien ihm Mutter und Brüder. Damit ist die Pointe der Erzählung weggebrochen. Am Schluß sagt Jesus dann: „Bruder

[1]) Nur der Schluß ist in καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν zusammengezogen. Ferner korrigiert er den τέκτων in ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; daß Jesus selbst Handwerker gewesen sei, scheint ihm offenbar nicht mehr würdig.

[2]) Dies ἔξω hat Matthaeus unbedachterweise aus seiner Vorlage übernommen, obwohl bei ihm jeder Anlaß fehlt, Jesus während des Vorhergehenden im Hause zu denken.

und Schwester und Mutter ist mir", nicht „wer den Willen Gottes tut", wie bei Marcus, sondern „wer den Willen meines Vaters im Himmel tut"; die Messiasrolle ist hier viel weiter geführt. Lukas hat 8, 19 ff. das Wort Jesu inhaltlich unverändert gelassen [1]), aber die Abweisung der Mutter und Brüder (die Schwestern fehlen auch hier) gestrichen, und die Erzählung steht ganz unmotiviert und zusammenhanglos da: die Mutter und Brüder suchen ihn auf, offenbar in freundschaftlicher Absicht, können aber im Gedränge (διὰ τὸν ὄχλον) nicht zu ihm gelangen, und er benutzt das zu diesem Ausspruch, der jetzt keinerlei Spitze mehr enthält, sondern nur seiner alle Menschen umfassenden Gesinnung Ausdruck gibt.

Noch viel rücksichtsloser hat, wie durchweg, das Johannesevangelium eingegriffen. Die Äußerung über Jesu Herkunft, und zwar mit starkem Anklang an die Fassung bei Lukas: „ist dies nicht Jesus der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen?" bringt er 6, 42, als er ihnen bei Kapernaum verkündet hat, er sei das vom Himmel herabgekommene Lebensbrot. Der Spruch ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει wird 4, 44 auf ganz Galilaea, nicht speziell auf Nazaret bezogen, im Gegensatz gegen die Samaritaner, bei denen Jesus vollen Erfolg hat. Daß seine Brüder nicht an ihn glauben, wird auch hier beibehalten (7, 5); sie fordern ihn ironisch auf, zum Laubhüttenfest mit ihnen nach Jerusalem zu ziehn und sich dort aller Welt zu offenbaren. Er lehnt dies ab: „meine Stunde ist noch nicht gekommen", und sie ziehn allein hin; dann aber folgt auch er, aber nicht öffentlich, sondern „gewissermaßen insgeheim" [2]). Die Mutter dagegen steht bei Johannes in engster Beziehung zu ihrem Sohn, die wie am Schluß in der Scene am Kreuz, so zu Anfang — am dritten Tage nach der Taufe, nachdem Jesus seine ersten Jünger gewonnen hat — bei

[1]) Die Änderung des Marcustextes ist nur stilistisch: μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου· οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες. Die spezielle Beziehung auf die Jünger, die Matthaeus einsetzt, hat Lukas nicht, bei ihm umfaßt der Spruch die ganze Versammlung.

[2]) ὡς ἐν κρυπτῷ. Im folgenden klingt v. 15 ἐθαύμαζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; auch wieder an die Äußerungen in Nazaret an.

der Hochzeit zu Kana bedeutsam hervortritt. Maria glaubt an seine Wunderkraft, sie weiß, daß er den guten Wein spenden kann, der bei Johannes jedenfalls, wenn auch vielleicht noch nicht in der legendarischen Quelle, aus der die Geschichte stammt, der Wein des ewigen Lebens und des Abendmahls ist. In der abweisenden Antwort, die Jesus ihr zunächst gibt τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; klingt das gespannte Verhältnis zwischen ihnen aus der ursprünglichen Überlieferung noch nach; aber motiviert wird es durch die Worte οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, wie in dem Gespräch mit den Brüdern 7, 6 (ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν), das Geschenk des wahren Weins kann eben erst durch seinen Opfertod erfolgen. Dann aber tut er ihr doch ihren Willen, ebenso wie er den Brüdern nach Jerusalem nachzieht. Im übrigen ist, abgesehn von dieser Scene, von dem Gegensatz in der Familie und einem Bruch nicht die Rede; vielmehr lebt Jesus, soweit er nicht auf der Wanderschaft ist, mit seiner Mutter und seinen Brüdern zusammen (2, 12)[1]; und das wird ja auch bei der Scene mit diesen, trotz ihres Unglaubens, vorausgesetzt.

Exkurs über den Marienkult

Die kurzen Angaben bei Johannes und die Geburtslegende bei Lukas sind die offiziellen Grundlagen des Marienkultus in den christlichen Kirchen[2]. Erwachsen sind sie zunächst aus

[1]) Im Anschluß an Ewald vermutet Wellhausen, Das Ev. Joh. 13 f., vielleicht mit Recht, daß nach dieser Erzählung Maria mit ihren Söhnen in Kana wohnend gedacht wird. Dann siedeln sie 2, 12 nach Kapernaum über. Aber 4, 46 geht Jesus wieder nach Kana, was für eine „spätere Korrektur" anstatt Kapernaum zu halten (Wellhausen S. 24) doch ganz willkürlich ist. Ebensowenig kann ich es für berechtigt halten, in v. 12 καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ mit dem Sinaiticus und der Latina, denen auch Blass folgt, als Variante zu καὶ οἱ ἀδελφοί zu streichen, und gar v. 2, wie Wellhausen vorschlägt, danach zu korrigieren. Die Jünger sind doch auch v. 11 zugegen (καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ), wo sie nicht durch die ungläubigen Brüder ersetzt werden können. — Im übrigen hat Blass sich in seiner Art 2, 1 ff. ganz willkürlich einen neuen Text zurechtgemacht.

[2]) Ergänzend kommt dann der rein heidnische Mythus von der Him-

dem Streben, die Gottessohnschaft Jesu realistisch auszugestalten, wofür das Herabsteigen des Geistes in ihn bei der Taufe nicht mehr genügte. Aber damit verbindet sich ein ganz anderes Motiv, das in den Stimmungen des Gemüts wurzelt und das innigste und geheimnisvollste Verhältnis des menschlichen Lebens, die Beziehungen zwischen Mutter und Sohn, im Leben des Gottmenschen nicht missen mag und es, im Gegensatz gegen die ursprüngliche Überlieferung, in die heilige Geschichte einführt und idyllisch ausmalt.

In dieser Gestalt hat die alte katholische Kirche die Erzählungen übernommen und die Geburt von der Jungfrau in ihr Glaubensbekenntnis eingefügt; in der populären Literatur der Apokryphen treten dann weitere Wucherungen hinzu, die aber niemals offiziell recipiert worden sind. Indessen die dürftigen Ansätze in den Evangelien genügten, um den Anhalt und die offizielle Rechtfertigung zu geben für eine welthistorische Entwicklung von gewaltigster Tragweite, für die fundamentale Umwandlung des älteren Christentums in eine der ausgeprägtesten polytheistischen Religionen, welche die Geschichte kennt. Oder vielmehr, diese polytheistische Religion, in der das „Heidentum“, die religiösen Anschauungen der Massen, in das Christentum eindringt und es sich tatsächlich im weitesten Umfang unterwirft eben seit der Zeit, wo dies offiziell über die alten Religionen triumphiert, tritt als anerkannte Volksreligion dem offiziellen Christentum zur Seite, das in der Kirche gelehrt und von den tiefer religiös Empfindenden auch wirklich geglaubt wird; und so stehn tatsächlich zwei anerkannte Religionen zur Auswahl für jeden „Christen“, die kaum durch ein paar Sätze des Katechismus miteinander verbunden sind. Es ist derselbe Zustand, den die aegyptische Religion schon zur Zeit des Mittleren und vollends des Neuen Reichs erreicht hat, und der ähnlich in der klassischen Periode Griechenlands, im Hellenismus und im römischen Kaiserreich bestand, ebenso jetzt z. B. im Buddhismus und im Islam, soweit wie der Sufismus

melsgöttin, die den Messias gebiert, Apokal. 12, hinzu. Dieser Mythus hat aber in den ersten christlichen Jahrhunderten keine Einwirkung geübt, später freilich eine um so stärkere.

und die ihm verwandten Anschauungen in diesem die Herrschaft erlangt haben.

Es ist ein äußerst empfindlicher Mangel der religionsgeschichtlichen Forschung, daß, neben so zahlreichen Bearbeitungen der Dogmatik und der offiziellen Lehren der einzelnen Kirchen, eine systematische Darstellung dieser Volksreligion oder Volksreligionen, welche die gesamte christliche Welt des Orients und Occidents mit Ausnahme der Reformationskirchen beherrschen, noch niemals versucht worden ist. Sie müßte, wenn sie die Tatsachen wirklich zur Anschauung bringen will, von der Kirchenlehre und dem Schema der offiziellen Religion vollständig abstrahieren; aus den Katechismen lernen wir garnichts darüber und stehn dem realen Leben der Religion im Volk völlig ratlos gegenüber, wir erfahren weder, welche göttlichen Mächte — daß sie gemäß der offiziellen Kirchenlehre nicht Götter, sondern Heilige heißen, macht für die christliche Volksreligion so wenig aus, wie daß z. B. in der griechischen Religion die großen Götter Amphiaraos, Trophonios, Helena u. a. und in weitem Umfang auch Herakles, die Dioskuren, Asklepios usw. in der Theologie lediglich als Heroen, vergötterte Menschen oder „Halbgötter" anerkannt waren — für das Volk die maßgebenden sind, noch was es sich bei den Ceremonien des Kultus wirklich denkt, welche Feste es feiert, welche Mittel es zur Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse ergreift und welche Wirkung es sich davon verspricht.

Im Zentrum der katholischen Volksreligion steht als die große Hauptgottheit Maria die θεοτόκος, die große Muttergottheit, welche die Welt beherrscht. Sie vereinigt in sich die idealen Eigenschaften des Weibes, die Jungfräulichkeit und die Mutterschaft. Sie hat alle Freuden und Leiden des menschlichen Daseins an sich selbst erfahren und daher, bei aller Heiligkeit, mit dem armseligen, fremder Hilfe bedürftigen Menschen die tiefste Sympathie. Nachsichtig und immer hilfsbereit hat sie tagtäglich Unzähligen geholfen, überall greift sie in die persönlichen Verhältnisse ein, sie teilt mit jedem Freude und Schmerz, da sie selbst sie alle in ihrer ganzen Tiefe durchlebt hat. Alle andern göttlichen Mächte sind ihr untergeordnet; der offizielle Obergott, Gott Vater, der Himmelsgott,

bleibt, wie in den Volksreligionen fast überall, ganz im Hintergrund, und auch der Gott Christus, der Hauptgott der Kirchenlehre, tritt ganz hinter sie zurück: er ist vor allem ihr Kind, das sie auf den Armen trägt und in der Hostie den Gläubigen als mystisches Opfer hingibt, das das magische Band zwischen Mensch und Gottheit knüpft. Um sie herum stehn die ungezählten Scharen der Heiligen, von denen einzelne dann, je nach dem lokalen Kultus, die Sonderfunktionen der Einzelwirkungen auf Erden und des Schutzes in bestimmten Lagen übernehmen. Zugleich lernen wir an diesen Gestalten, was zu verstehn dem Religionsforscher so schwer fällt, daß dieselbe Gottheit nicht nur gleichzeitig allerorts in den verschiedensten Gestalten, Bildern usw. gegenwärtig sein und wirken kann, sondern daß auch alle ihre Erscheinungsformen immer gleichzeitig in ihnen vereinigt sind und je nach der Stimmung des Moments für den Gläubigen in den Vordergrund treten: wie Maria gleichzeitig die gebenedeite Jungfrau, die schmerzreiche Mutter und die gekrönte gnadenreiche Himmelskönigin ist, so ist Jesus gleichzeitig das neugeborene Kind, der messianische Lehrer, das gekreuzigte Opferlamm und der zukünftige Weltenrichter.

Es ist in der Tat die alte Göttermutter, die in der Göttin Maria wieder zu vollem Leben erwacht ist; ja man kann sagen, daß in ihr die kleinasiatische Religion die Welt erobert hat. Alle Hauptzüge teilt sie mit der großen Göttin Kleinasiens, ja in der Madonna von Lourdes ist sogar der spezielle Charakter als Berggöttin auf sie übertragen: wie unter den Bäumen und sprießenden Blumen wird Maria auch in der Felsgrotte dargestellt, mitten im Waldgebirge, in dem ihr Kind sich tummelt; und darunter hängen dann die Gläubigen, wie in den heidnischen Kulten, die wächsernen Nachbildungen der Gliedmaßen, die sie geheilt hat, und die zahlreichen Weihinschriften, in denen sie ihren Dank abstatten, wie die Phoeniker Nordafrikas in den unzähligen Votivtafeln an die Tanit Pne-ba'al: „denn sie hat ihre Stimme gehört und sie gesegnet".

Die dominierende Stellung Marias ist so gewaltig, daß sie nicht nur in die offiziellen Gebetsformeln der Kirche als beherrschende Gestalt aufgenommen ist — das Ave Maria hat

bekanntlich im Rosenkranz weitaus den Vorrang vor dem Vaterunser, und diesem wird der „englische Gruß“ nebst dem Gebet um die Fürbitte Marias angehängt —, sondern daß die römische Kirche schließlich ihre göttliche Geburt unter ihre Glaubenssätze aufgenommen hat, eine der ganz wenigen dogmatischen Festsetzungen, welche die Kirche getroffen hat; selbst die Verehrung der Heiligen ist bekanntlich kein Dogma, sondern nur pia opinio.

Es ist die ungeheure Bedeutung der Reformation, daß sie nicht nur mit all diesen Anschauungen gebrochen, sondern sie wirklich bei ihren Anhängern völlig ausgetilgt hat. Erst durch sie sind die religiösen Forderungen, welche in den führenden Kreisen seit Jahrtausenden aufgestellt waren, wirklich durchgesetzt und in dem von ihr beherrschten Teil der Menschheit zum Gemeingut geworden. So ist die Reformation nächst dem jüdischen Gesetzbuch von 621, welches in seinen Konsequenzen, unabsichtlich, den alten Opferkult für alle aus dem Judentum hervorgegangenen Religionen unmöglich gemacht hat, der tiefgreifendste Einschnitt, den die Religionsgeschichte kennt.

III

Taufe und Versuchung

Johannes der Täufer, seine Gemeinde und ihr Verhältnis zum Christentum

Den „Anfang der Heilsbotschaft vom Messias Jesus" bildet bei Markus, und ebenso in der Quelle Q, die Weihe durch die Taufe und der Kampf mit dem Satan.

Ob der Angabe, daß Jesus, ehe er als Lehrer aufzutreten begann, zu Johannes gezogen sei und sich von ihm habe taufen lassen, eine geschichtliche Tatsache zugrunde liegt, wird sich mit Sicherheit niemals entscheiden lassen. Nach Marcus 1, 4 f. predigt Johannes ἐν τῇ ἐρήμῳ (Matth. 3, 1 setzt sachlich richtig τῆς Ἰουδαίας hinzu) und tauft im Jordan; zu ihm zieht „ganz Judaea und alle Bewohner Jerusalems"[1]). Danach muß die Stätte seiner Wirksamkeit in dem öden, nur an einzelnen Stellen, wie Jericho, durch Oasen unterbrochenen Ghor, dem südlichen Teil des Jordantals nordöstlich von Jerusalem, gesucht werden[2]).

[1]) ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες. Matth. 3, 5 fügt καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου hinzu, was Lukas 4, 3 gleichfalls verwendet; diese Worte stammen also aus Q.

[2]) Josephus XVIII 5, 2 bietet über die Lokalität garnichts. Scheinbar genaue Angaben bietet das Johannesevangelium nach seiner Sonderquelle; aber sie sind so konfus, daß damit nichts zu machen ist. Nach 3, 23 tauft Johannes ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, wo reiche Quellen sind; nach Eusebios im Onomastikon p. 40 Klostermann lag das acht Meilensteine südlich von Skythopolis, ist also die heute ʿAin eš šemsije genannte Quelle. Aber so weit nördlich kann Johannes unmöglich angesetzt werden; überdies ist Marcus' Angabe gewiß richtig, daß er im Jordan, nicht mit Quellwasser, taufte. Überdies soll die Stätte nach Joh. 3, 26 = 10, 40 πέραν τοῦ Ἰορδάνου gelegen haben, und 1, 28 wird dafür gar ein Ort Βηθανία πέραν τοῦ Ἰορδάνου genannt, der, wie Origenes feststellte, überhaupt

Nun sind gewiß auch gar manche Galilaeer zu ihm gegangen, denn seine Predigt berührte die gesamte Judenschaft. Daher fühlte sich Herodes Antipas, der Galilaea und Peraea beherrschte (also auch ein Gebiet, das durch Johannes unmittelbar berührt wurde), dadurch bedroht und ließ ihn in Machaerus gefangen setzen und später hinrichten [1]). So hat auch Jesus zweifellos von seiner Predigt gehört und einen starken Eindruck davon empfangen. In seinen Reden nimmt er mehrfach auf ihn bezug; eine Äußerung wie die, daß er die Behörden und Gelehrten Jerusalems auf die Frage nach seiner Legitimation (ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς) durch die Gegenfrage, ob Johannes' Taufe ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων, in Verlegenheit setzt [2]), ist gewiß authentisch. Auch haben sowohl die Jünger wie die Gegner Jesu Vergleiche zwischen seinem Auftreten und dem des Johannes angestellt und z. B. daran Anstoß genommen, daß er und die Seinen nicht fasteten wie die Jünger des Johannes und die Pharisaeer [3]). Daneben taucht der Gedanke auf, Jesus sei der wiedererstandene Johannes, sowohl bei Herodes Antipas wie bei andern [4]).

Aber daraus folgt noch nicht, daß Jesus nun wirklich, ehe er selbst als Lehrer auftrat, zu Johannes gegangen ist und sich hat taufen lassen. Der Bericht über sein erstes Auftreten am See Genezaret und seine Aufsuchung durch seine Familie

---

nicht existiert hat. Origenes hat es daher in Βηθάβαρα „Fähre" korrigiert, und das ist in zahlreiche Handschriften eingedrungen und wird auch von Eusebios im Onomastikon p. 58 sowie in der Mosaikkarte von Madaba befolgt, die Ainon auf die Ostseite, Bethabara, den Taufort des Johannes, auf die Westseite des Jordan setzt. Die spätere Topographie zeigte dagegen die Taufstätte in einer Quelle innerhalb einer Felskammer auf der Ostseite des Jordan, etwa eine Meile östlich von Jericho (Schulten, Die Mosaikkarte von Madaba, Abh. Gött. Ges. IV 1900 S. 11. 12. 76 ff.). Die Angaben des Johannesevangeliums sind völlig wertlos.

[1]) Jos. Ant. XVIII 5, 2, 118 δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι.

[2]) Marc. 11, 27 ff. = Matth. 21, 23 ff. Luc. 20, 1 ff.

[3]) Marc. 2, 18 ff. = Matth. 9, 14 ff. Luc. 5, 33 ff. Ebenso beobachtet Jesus die pharisäischen Reinheitsgebote bei der Mahlzeit nicht (Luc. 11, 37 f., vgl. Marc. 7, 1 ff. = Matth. 15, 1 f.).

[4]) Marc. 6, 14 = Matth. 14, 1. Luc. 9, 7. Marc. 8, 28 = Matth. 16, 14. Luc. 9, 19.

spricht nicht gerade dafür, daß er sich weit von seiner Heimat entfernt hätte. Auch könnte nur er selbst davon erzählt haben, und das paßt schlecht zu dem Bilde, das die Überlieferung, die allerdings einseitig sein kann, von ihm zu entwerfen gestattet[1]). Es kommt hinzu, daß auf die Taufe eine rein mythische Erzählung folgt, die Versuchung; erst nach derselben setzt der wirklich historische Bericht ein. Die Möglichkeit, daß er sich von Johannes hat taufen lassen, daß also sein Drang nach Vertiefung der religiösen Erkenntnis zunächst hier Befriedigung und die äußere Weihe gesucht hat, kann natürlich nicht bestritten werden; aber die Anknüpfung an Johannes in der Überlieferung begreift sich vollkommen, auch wenn ihr ein geschichtliches Faktum nicht zugrunde liegt.

Jedenfalls hat das christliche Evangelium, wenn es Johannes als Vorläufer Jesu und Verkünder des unmittelbar nach ihm erscheinenden Messias darstellt, eine geschichtlich völlig unbegründete, rein christliche Auffassung in die Vorgänge hineingetragen. Johannes hat von Jesus schwerlich jemals etwas gewußt; falls er ihn getauft hat, war er nur einer von den vielen, die sich dazu drängten. Als Lehrer aber ist Jesus erst aufgetreten, als Johannes gefangen gesetzt war (Marc. 1, 14); daß er hier τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ erfahren und seine Jünger zu Jesus geschickt habe, um zu fragen, ob er der sei der kommen soll oder ob wir einen andern erwarten müssen, steht nur in Q (Matth. 11, 2 ff. = Luc. 7, 18 ff.), nicht bei Marcus, und die Antwort, die er erhält, trägt das Gepräge des Christentums, aber nicht das Jesu. Sie verweist ausschließlich auf seine Wundertaten[2]): „Blinde sehn und Lahme gehn, Aussätzige

[1]) Mit Recht bemerkt Origenes c. Cels. I 48 fin., daß Kelsos' Behauptung, Jesus selbst habe die Öffnung des Himmels und das Herabsteigen des Geistes in Taubengestalt den Jüngern erzählt, nicht in den Evangelien stehe und diese περιαυτολογία seinem Charakter widerspreche; die Geschichte ist nach ihm überhaupt nicht von Zeugen überliefert, sondern vom πνεῦμα den Evangelisten offenbart, ebenso wie die Erzählungen der Genesis dem Moses (I 44).

[2]) Lukas will dies noch anschaulicher machen; er schiebt v. 21 den Satz ein, daß er eben in dem Moment, wo die Boten ankommen (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ), zahlreiche Kranke, Besessene und Blinde heilt. Nur die Auferweckung von Toten hat er sich doch gescheut, in diese Liste aufzu-

werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig ist, wer sich nicht an mir stößt." Es ist ganz undenkbar, daß Jesus selbst sich so geäußert haben könnte. Denselben Charakter trägt aber auch die Anfrage des Johannes selbst: die „Wundertaten des Christus" sind es, die seine Aufmerksamkeit erregen. Überdies ist die ganze Erzählung die Einleitung zu einer Rede Jesu an die Menge, in der er sich mit Johannes vergleicht und über ihn stellt: „Wozu seid ihr in die Wüste hinausgegangen?[1]) Rohr zu sehn, das im Winde schwankt? oder einen Menschen in weichen Gewändern? Die sind in den Häusern der Könige zu finden. Oder einen Propheten? Ja ich sage euch, sogar mehr als einen Propheten; denn er ist der, über den geschrieben steht: siehe ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll. Wahrlich ich sage euch, unter den vom Weibe Geborenen ist kein größerer erstanden als Johannes der Täufer[2]); aber der Kleinste im Gottesreich ist größer als

---

nehmen, das bleibt für die evangelischen Geschichten immer ein außerordentliches, nur vereinzelt vorkommendes Wunder; die Antwort, die Q Jesus in den Mund legt (νεκροὶ ἐγείρονται), geht darüber weit hinaus und betrachtet es als ein alltägliches Vorkommnis. Weiteres s. u. in Kap. VII über Q.

[1]) Es wird hier angenommen, daß auch die ὄχλοι von Galilaea in Masse zu Johannes gezogen sind. Oder vielmehr, die Rede richtet sich an die Judenschaft im allgemeinen und ignoriert die Situation, in die sie verlegt wird.

[2]) Den Satz ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ hat Lukas zu μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν verschlechtert. Ein Teil der Handschriften, darunter D, schiebt dann hinter γυναικῶν noch προφήτης ein, wodurch der Sinn entstellt wird. Im folgenden hat Matthaeus die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die Lukas bewahrt, in die βασιλεία τῶν οὐρανῶν verwandelt, wie durchweg. — Dann hat Lukas v. 29 f. noch hinzugefügt: „alles Volk, als es ihn hörte, und die Zöllner gaben Gott recht und ließen sich die Johannestaufe geben; die Pharisaeer und Gesetzeslehrer aber verwarfen den auf sie gerichteten Willen Gottes, indem sie sich nicht von ihm taufen ließen". Dabei ist außer der Schilderung, die Lukas selbst von Johannes' Wirksamkeit gegeben hat, der Spruch benutzt, den Matth. 21, 31 f. im Anschluß an die Frage Jesu an die Behörden in Jerusalem bringt, kraft welcher Vollmacht Johannes getauft habe (oben S. 83): „die Zöllner und die Huren sind euch voraus auf dem Wege zum Gottesreich. Denn Johannes ist zu euch gekommen auf

er . . . Johannes ist gekommen und hat nicht gegessen und getrunken, und da sagen sie, er ist besessen. Der Menschensohn ist gekommen und ißt und trinkt, da sagen sie, er ist ein Fresser und Säufer, Freund von Zöllnern und Sündern. So ist die Weisheit gerechtfertigt vor ihren Kindern."

Mit vollem Recht hat WELLHAUSEN gesagt, daß „Jesus in diesem Abschnitt über Johannes und sich selber als Größen der Vergangenheit reflektiert"[1]). Das wird noch weiter ausgeführt in einem Spruch, den Matthaeus v. 12 f. anfügt: „ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Denn alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben prophezeit, und er ist, wenn ihr diese Auffassung annehmen wollt (εἰ ἐθέλετε δέξασθαι), der Elias, der kommen soll. Wer Ohren hat, höre!" d. h. alle Propheten einschließlich Johannes und ebenso das Gesetz haben die Zukunft vorausgesagt, jetzt aber ist in mir die Erfüllung gekommen. Den ersten, unendlich viel umstrittenen Satz vermag ich nicht sicher zu verstehn[2]); aber klar ist, daß hier die mit Johannes abgelaufene Periode in Gegensatz gesetzt wird zu der seitdem durch Jesus eingetretenen, und daß von ihm bis auf die Gegenwart (ἕως ἄρτι) schon eine geraume Zeit vergangen ist. Lukas 16, 16 gibt den Spruch an andrer Stelle und in stark überarbeiteter Gestalt: „das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes (incl.), von da an wird die Botschaft vom Gottesreich verkündet καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται," das heißt wohl „ein jeder drängt sich hinein" oder „wird hineingedrängt". Wenn wir die Worte bei Matthaeus entsprechend

dem Wege der Gerechtigkeit (d. i. auf dem vom Gesetz gewiesenen Pfade), aber ihr habt ihm nicht geglaubt. Die Zöllner und Huren haben ihm geglaubt, ihr aber habt, auch als ihr ihn gesehn hattet, nicht einmal hinterher euch eines besseren besonnen, so daß ihr ihm glaubtet".

[1]) Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Aufl. 134. Ev. Matth. 54 f.

[2]) Vgl. HARNACK in dem Aufsatz „Zwei Worte Jesu" Ber. Berl. Ak. 1907, 947 ff., dessen Deutung von βιάζεται und βιασταί mich indessen auch nicht völlig überzeugt hat, wenn ich auch seine, von ihm durch die Auffassung der Stelle bei Clemens Alex. und Irenaeus gestützte Interpretation für die wahrscheinlichste halte. Seiner Ansicht freilich, daß hier ein im wesentlichen echtes Herrenwort erhalten sei, kann ich um so weniger zustimmen.

verstehn dürfen: „von Johannes an bis auf die Gegenwart dringt das Himmelreich gewaltsam vor“ (oder „wird aufgedrängt“) „und Gewaltmenschen reißen es an sich“, so ist hier von der mächtig vorschreitenden Ausbreitung des Christentums die Rede, die aber erst nach Jesu Tode einsetzte; von der kleinen Schar von Anhängern, die er um sich gesammelt hat, läßt sich derartiges unmöglich sagen.

Für die Antwort auf die Anfrage des Johannes kommt noch hinzu, daß sich Jesus in ihr ganz offen als Messias bekennt, wie denn ja auch Johannes trotz seines Zweifels von dieser Voraussetzung ausgeht. Nun hat Jesus freilich diesen Anspruch erhoben, aber bis zu den Schlußscenen in Jerusalem nur verhüllt, mit starker Zurückhaltung; und bei seinen Jüngern ist diese Erkenntnis erst ganz allmählich, mit dem Petrusbekenntnis, durchgebrochen. Wie wäre es da denkbar, daß schon Johannes, im Anfang der Laufbahn Jesu, auch wenn er von dem in Galilaea aufgetretenen Lehrer etwas erfahren hatte, auf diesen Gedanken gekommen wäre?

Nach dem Zeugnis der Evangelien wie des Josephus stand Johannes ganz auf dem Boden des Judentums. Eben deshalb findet er, wie Josephus bestätigt[1]), großen Zulauf beim Volk, aber keine Opposition. Auch nach seinem Tode noch gilt er dem Volk in Jerusalem allgemein als ein wirklicher Prophet[2]). Dagegen ist er, wie jede populäre religiöse Bewegung, den Machthabern verdächtig und wird deshalb von Herodes gefangen gesetzt und getötet. Den Juden erscheint er, ganz anders als Jesus, als ein Märtyrer ihrer Religion; die Niederlage, die Herodes' Heer im Jahre 36 durch den Nabatäerkönig Aretas erleidet, betrachten sie als die göttliche Strafe dafür[3]). Die Erzählung bei Marcus 6, 17 ff., die Matthaeus 14, 3 ff. und Lukas 3, 19 aus ihm übernommen haben, ist zwar im einzelnen sagenhaft;

---

[1]) Jos. Arch. XVIII 5, 2, 118 τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἥσθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων.

[2]) Marc. 11, 32 ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.

[3]) Diese Auffassung hat Josephus den Anlaß geboten, den Johannes überhaupt zu erwähnen: τοῖς δὲ Ἰουδαίοις ἔδοξεν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου (des Herodes) τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι, τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.

aber daß Johannes dem König die Ehe mit Herodias, der Frau seines Bruders, als gesetzwidrig zum Vorwurf gemacht hat, wird ganz richtig sein [1]), wenn es auch nicht der alleinige Grund seiner Festsetzung war. Jedenfalls aber zeigt auch diese Erzählung ihn als einen eifrigen Verfechter der Unverletzlichkeit des Gesetzes [2]). So bezeichnet ihn denn auch Josephus als ἀγαθὸς ἀνήρ (XVIII 5, 2, 117), und Herodes erkennt nach Marcus 6, 20, daß er ein ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἅγιος ist, unterhält sich oft und gern mit ihm und willigt nur unter dem Zwang seines voreiligen Eides in seine Hinrichtung. Ich sehe keinen Grund, mit Wellhausen und andern Kritikern zu bezweifeln, daß eine Intrige der Herodias dafür ausschlaggebend gewesen ist, mag auch der Tanz der Tochter und der Eidschwur des Königs ein darauf übertragenes Märchenmotiv sein [3]).

Johannes tritt auf als Bußprediger; die Taufe, die Reinigung des Körpers, ist das Symbol der inneren Läuterung, die das Sündenbekenntnis zur Voraussetzung hat und die Vergebung der Sünden bewirkt [4]). Dem entspricht seine Lebensführung:

[1]) Daß ihr Gatte Philippos genannt wird, anstatt Herodes (Jos. XVIII 5, 1, 109. 5, 4, 136), ist eine leicht begreifliche Verwechslung; in Wirklichkeit war Philippos der Gemahl ihrer Tochter, eben der Salome. Daß die Verbindung mit Herodias sehr wohl in die Lebzeiten des Johannes fallen kann, wenn das für diesen von Lukas gegebene Datum 28/9 n. Chr. richtig ist, hat zuletzt W. Otto, Herodes 186 ff. (Pauly-Wissowa Suppl. II) ausgeführt.

[2]) Vgl. Joseph. XVIII 5, 4, 136, wo die Ehe mit Herodias als σύγχυσις τῶν πατρίων bezeichnet wird.

[3]) Ohne Bedeutung ist, daß Johannes nach Josephus in der Feste Machaerus verwahrt und hingerichtet wurde, während das Geburtstagsfest des Königs, in das die Scene verlegt wird, nicht hier gefeiert sein soll, sondern am Hof in Galilaea (Marc. 6, 21). Solche Nebenzüge verwischt die mündliche Überlieferung und zieht die Ereignisse zusammen, auch wenn sie im übrigen gut historisch ist.

[4]) Marc. 1, 4 κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ... καὶ ἐβαπτίζοντο ... ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Bei Josephus XVIII 5, 2, 117 ist das, seiner Manier entsprechend, in eine blassere, möglichst philosophische Formulierung umgesetzt: Ἰωάννην ... ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (Gott) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινι ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρ-

„er war bekleidet mit einem Gewand aus Kamelshaar und einem Ledergurt um seine Lenden — wie Elias Reg. II 1, 8 — und nährte sich von Heuschrecken und wildem Honig“ (Marc. 1, 6); er mied alle irdischen Genüsse, von seinen Jüngern verlangte er, wie die Pharisaeer, eifriges Fasten (s. o. S. 83). In Q wird seine Scheltrede wiedergegeben[1]: „Ihr Otterngezücht, wer hat euch darauf gebracht (ὑπέδειξεν, hat euch einen Weg gewiesen), dem drohenden Zorn zu entrinnen? Bringt also Früchte, wie sie der Buße ziemen, und glaubt nicht denken zu dürfen: wir haben Abraham zum Vater; denn ich sage euch, Gott kann aus den Steinen hier dem Abraham Kinder erwecken. Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt; so wird denn jeder Baum, der nicht gute Früchte trägt, umgehauen und ins Feuer geworfen werden.“

So mag Johannes in der Tat geredet haben. Natürlich setzt diese Predigt die überlieferten eschatologischen Anschauungen voraus, wie für jeden Propheten und Bußprediger steht auch für ihn das Gericht unmittelbar vor der Tür, es ist der letzte Moment zur Bekehrung und Besserung. Auch die zu Q gehörenden Worte Matth. 3, 12 = Luc. 3, 17: „(es wird kommen), der die Wurfschaufel in der Hand hat, um seine Tenne zu reinigen und seinen Weizen in die Scheuer zu bringen; die Spreu aber wird er mit unlöschbarem Feuer verbrennen“, mögen

μένης. Scheinbar wird dadurch die „Taufe zur Vergebung der Sünden“ aufgehoben; aber in Wirklichkeit wird diese geistige Reinigung eben durch die Übung der δικαιοσύνη, d. i. natürlich durch Erfüllung des Gesetzes und das Sündenbekenntnis, erlangt, und nun folgt die Taufe als Symbol der gewonnenen Reinheit. Für Johannes selbst und seine Anhänger hat sie natürlich eine tiefere, mystische Wirkung, als der für aufgeklärte griechische Leser schreibende Josephus in seiner affektierten Weise zugeben will.

[1]) Luc. 3, 7—9 = Matth. 3, 7—10, bei Lukas richtig an die ἐκπορευόμενοι ὄχλοι gerichtet, die Matthaeus fälschlich durch die Pharisaeer und Saddukaeer ersetzt; dadurch wird die Predigt viel zu sehr eingeengt, sie ist an das gesamte Volk gerichtet. Ein Ausfall gegen die Pharisaeer wird dem Johannes ganz fern gelegen haben; das ist spezifisch christlich. — Bei Lukas folgt dann nach v. 10—14 ein Sonderstück, die Antwort auf die Frage der Menge, der Zöllner (s. o. S. 85 Anm. 2) und der Soldaten, was sie tun sollen, die die Übung der δικαιοσύνη, das rechtliche und mildtätige Verhalten gegen die Mitmenschen, für die Einzelfälle spezialisiert.

im wesentlichen noch seinen wirklichen Äußerungen entsprechen, wenn sie von Q auch natürlich auf Jesus bezogen sind. Aber daß ihm die messianische Verkündung die Hauptsache gewesen wäre und er etwa das Kommen des Messias selbst zu erleben erwartet habe, folgt daraus noch nicht. Die Angabe darüber bei Marcus 1, 7 καὶ ἐκήρυσσεν λέγων· ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου hinkt denn auch in charakteristischer Weise nach, ohne Verbindung mit der Angabe über den Inhalt seiner Predigt v. 4 [1]), von ihr getrennt durch die Schilderung seiner Wirkung und seiner Erscheinung; der Satz bildet nicht den Abschluß des Berichts über sein Auftreten, sondern die Einleitung zu der unmittelbar daran anschließenden Taufe Jesu.

Vielmehr hat Johannes eine religiöse Gemeinschaft gegründet — das ist auch bei Josephus angedeutet —, einen Orden, ähnlich den Essenern und Therapeuten, und mehr noch den zahllosen Orden und Bruderschaften, die der Islâm immer wieder erzeugt und bei denen auch die eschatologischen Erwartungen den Hintergrund bilden, deren Gründer aber darum doch nicht etwa das Erscheinen des Mahdi als unmittelbar bevorstehend verkünden. Dieser Orden mit seinen Sonderriten, Taufe, Gebet (Luc. 11, 1) und Fasten hat denn auch über den Tod des Stifters hinaus — dessen Leiche seine Jünger bestatteten (Marc. 6, 29) — fortbestanden und sich in die Diaspora verbreitet, also Mission getrieben, so nach Alexandria und Ephesos (Act. 18, 24 ff.).

Dieser Johannesorden hat nun auf das entstehende Christentum gleich in seinen Anfängen, nach Jesu Tod, den tiefgreifendsten Einfluß geübt. Zwei Einrichtungen, die regelnd in das tägliche Leben der neuen Gemeinde eingreifen, sind von ihm übernommen, das häufige Fasten, dem wir in der christlichen Kirche von Anfang an begegnen, während Jesus es weder selbst übte noch von seinen Jüngern verlangte [2]), und das Gemeinde-

---

[1]) Matthaeus hat das empfunden und setzt daher das κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν des Marcus um in κηρύσσων . . . λέγων μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

[2]) Die rechtfertigenden Worte Marc. 2, 18 f. sprechen die spätere Einführung des Fastens direkt aus: „so lange der Bräutigam bei ihnen ist. können die Hochzeitsgäste nicht fasten, es werden aber Tage kommen, da

gebet, das bekanntlich Marcus noch nicht gibt, und das Lukas 11, 1 auf die Bitte der Jünger zurückführt, sie ein Gebet zu lehren, wie Johannes das seinen Jüngern getan hat, das Vaterunser, in dem denn auch die ἄφεσις ἁμαρτιῶν wie bei Johannes im Mittelpunkt steht[1]). Dazu kommt dann die Taufe, die sich von der Johanneischen Bußtaufe dadurch unterscheidet, daß sie „auf den Namen des Herrn Jesus" vollzogen wird (Act. 19, 3 ff.). Denn die Taufe gehört zwar zu den Institutionen der Urgemeinde und wird, als die Mission beginnt, überall geübt und als notwendig betrachtet, ja man läßt sich sogar an Stelle der Verstorbenen taufen, um auch diese nachträglich in die neue Gemeinde und das himmlische Reich aufzunehmen[2]). Aber auf Jesus geht sie bekanntlich nicht zurück. Nirgends ist bei den Synoptikern davon die Rede, daß Jesus getauft habe oder seine Jünger habe taufen lassen, auch nicht in den Instruktionen an die Zwölf oder die Siebzig; vielmehr schließt, wie Wellhausen mit Recht betont, das dem Johannes in den Mund gelegte Wort: „ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit heiligem Geist taufen"[3]), eine Wassertaufe durch Jesus geradezu aus. Aber als bei dem Pfingstwunder die christliche Kirche begründet wird, läßt Lukas den Petrus die Taufe der Bekehrten fordern (Act. 2, 38), obwohl auch bei ihm davon vorher niemals die Rede gewesen ist. Die Praxis, welche die Kirche übt, ist für ihn so selbstverständlich, daß ihm garnicht der Gedanke gekommen ist, daß sie doch auf ein Herrenwort zurückgeführt werden müßte. Die Anordnung, die Petrus gibt, übernimmt einfach die johanneische Formel, nur mit Einfügung des Namen Jesu und Verheißung des heiligen Geistes

---

er ihnen entrissen ist, und alsdann werden sie fasten". — Über Marc. 9, 29 s. u. S. 115, 1.

[1]) Über Marc. 11, 25, wo die Vergebung an die Schuldner beim Gebet von Jesus vorgeschrieben wird, s. u.

[2]) Kor. I 15, 29 οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν.

[3]) Marc. 1, 8 ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ. in Q (Matth. 3, 11 = Luc. 3, 16) weitergebildet zu ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Auch in dem Ausspruch über die Zebedaeussöhne Marc. 10. 38 f. (vgl. Luc. 12, 50) verwendet Jesus das Wort Taufe nur allegorisch.

als ihrer Folge (wie Act. 19, 2 ff. und sonst): „tut Buße und laßt euch taufen ein jeder auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und dann werdet ihr das Geschenk des heiligen Geistes erhalten.“

Im Matthaeusevangelium, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, ist dann die Lücke ausgefüllt, wahrscheinlich durch eine Interpolation (s. o. S. 15, 1), indem der Taufbefehl mit der trinitarischen Formel in die Instruktion des Auferstandenen über die Mission aufgenommen ist[1]). Erst das Johannesevangelium überträgt dann die Taufpraxis unbedenklich schon auf Jesus selbst, und zwar schon zur Zeit der Wirksamkeit des Johannes (3, 22 ff.), wenn es auch nachträglich 4, 2 die Angabe dahin rektifiziert, daß nicht Jesus selbst getauft habe, sondern nur seine Jünger; darin wird der echten Überlieferung noch Rechnung getragen.

Bei diesem Verhältnis ist es begreiflich, daß die neue Christengemeinde den Johannes als Vorläufer und Verkünder ihres Messias betrachten und die Tradition dementsprechend gestalten konnte. So beginnt das Evangelium mit den Sprüchen, die auf den Vorläufer des Messias gedeutet werden konnten, und legt dem Johannes die Verkündung seines weit größern Nachfolgers in den Mund (Marc. 1, 7, s. o. S. 90). In Aussprüchen, die Jesus selbst zugeschrieben werden, wird Johannes mit einer gewissen Reserve dem Elias gleichgesetzt, dessen Wiederkunft dem Gerichtstage und dem Messias vorangehn soll[2]). Der knappe Bericht über Johannes wird auf diese Weise eingerahmt von seiner christlichen Umdeutung, die daran anschließende Taufe Jesu erscheint als die Aufgabe, für die er in die Welt gesandt ist. Damit tritt er von der Bühne ab, „und nachdem Johannes gefangen gesetzt war, kam Jesus nach Galilaea und verkündete das Evangelium Gottes“ (Marc. 1, 14). In dieser Gestalt muß die Überlieferung von Anfang an fest formuliert worden sein: sie

[1]) Ebenso im Appendix des Marcusevangeliums 16, 16, wo Jesus die Taufe nicht sowohl anordnet, als vielmehr voraussetzt (ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται).

[2]) Marc. 9, 11 ff. (s. u. S. 113) = Matth. 17, 10 ff.; Matth. 11, 14 (vgl. o. S. 86); Luc. 1, 17. Bei Joh. 1, 21 dagegen lehnt Johannes diese Gleichung ab. Umgekehrt hielten manche Juden Jesus für den Elias: Marc. 6, 15 = Luc. 8, 9; Marc. 8, 28 = Matth. 16, 14. Luc. 9, 19.

liegt gleichmäßig bei Marcus und bei Q vor, und schon die ersten Missionare werden es so vorgetragen und Paulus das Evangelium in Damaskus so gelernt haben.

Das hat dann mehrfach zu sekundären Erweiterungen und Wucherungen geführt, so in der Botschaft des Johannes an Jesus (o. S. 84 f.) und schließlich in der Kindheitsgeschichte der beiden bei Lukas, die sie zu Verwandten macht. Sehr bezeichnend ist, daß Matthaeus 14, 12 an die Angabe des Marcus 6, 29, daß Johannes von seinen Jüngern bestattet wird, den Zusatz anhängt: „und sie gingen und meldeten es dem Jesus"[1]). Sehr anschaulich ist die fortschreitende Umbildung in der Geschichte von der Taufe Jesu. Bei Marcus nimmt Johannes von ihm garkeine weitere Notiz, sondern vollzieht seine Taufe wie die jedes andern, der dazu kommt. Das göttliche Wunder ist nur für Jesus da: „sowie er aus dem Wasser stieg, sah er den Himmel geöffnet und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen; und eine Stimme erscholl vom Himmel: du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen." Lukas hat das wörtlich übernommen, Matthaeus dagegen sagt: „dies ist mein geliebter Sohn, an ihm habe ich Wohlgefallen," läßt also die Verkündung an die Umstehenden ergehn. Außerdem erkennt ihn hier Johannes sogleich als den Messias und weigert sich, ihn zu taufen, wo er vielmehr von ihm getauft werden müsse, fügt sich aber auf Jesu Wort: „laß jetzt, denn so ziemt es sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen"[2]). Hier erscheint es also schon als eine Herablassung Jesu, die einer Erklärung bedarf, daß er sich von dem niedriger Stehenden taufen läßt. Im Johannesevangelium endlich bezeichnet der Täufer sich selbst mit dem Spruch, der in der ursprünglichen Überlieferung lediglich auf ihn gedeutet wird, als die Stimme des Predigers in der Wüste, der dem Herrn den Weg bereitet. Er erkennt Jesus sofort als den Verheißenen, als das Gotteslamm, das die Sünden der Welt trägt; er hat den Geist in Taubengestalt auf ihn

[1]) Das benutzt er dann weiter, um die bei Marcus folgende Geschichte zu motivieren, daß Jesus sich in die Einöde zurückzieht, wo dann die Speisung der Fünftausend stattfindet.

[2]) Über die Gestaltung der Scene im Hebraeer- und Ebionitenevangelium s. u. Kap. VII.

herabsteigen sehn und dazu die erläuternde Offenbarung erhalten. Die Taufe dagegen ist als Jesu unwürdig gestrichen. So ist hier die Begegnung zwischen Jesus und Johannes völlig unmotiviert. Aber das kommt für den Verfasser nicht in Betracht, denn bei ihm wirken, wie es sich für die Geschichte der Gottheit gehört, durchweg übernatürliche, mystische Momente, die irdischen Verhältnisse und Beweggründe sind demgegenüber ganz gleichgültig. Vor der kühnsten Umgestaltung der Überlieferung scheut er nie zurück; so läßt er hier gleich zwei von den Jüngern des Täufers — der eine ist Andreas, der andre, ungenannte, offenbar Johannes — auf dessen Wort über das Lamm Gottes zu Jesus übergehn (1, 35—41), und nachher, als Jesus in Konkurrenz mit ihm tauft (3, 22 ff., vgl. 10, 41), diesen den weit größern Zulauf haben; denn, wie Johannes sagt, „jener muß wachsen, ich aber kleiner werden“. So geht hier die Johannesgemeinde schon bei Lebzeiten Jesu in die Christengemeinde auf.

Die Versuchung

Aufs engste verknüpft mit der Taufe ist die Versuchungsgeschichte. In der Taufe steigt der Geist auf Jesus herab; „und sofort treibt ihn der Geist hinaus in die Wüste“ (Marc. 1, 12). Beides gehört untrennbar zusammen: nachdem er die göttliche Kraft erhalten hat, bewährt er sie im Kampf gegen die feindlichen Mächte der übersinnlichen Welt, deren Sitz für den Juden wie für den Aegypter eben die Wüste ist. Hier hausen ihre Geschöpfe, die wilden Tiere und bösen Geister (Jes. 13, 21. 34, 14 f.), unter ihnen 'Azazel, zu dem am Versöhnungstage der Sündenbock hinausgejagt wird (Lev. 16).

Denn das ist der Sinn dieser Erzählung. Sie ist rein mythisch; mit dem historischen Jesus hat sie garnichts zu tun, sondern nur mit dem überweltlichen Christus. Aber wie die Taufe und die Annexion des Johannes ist sie ein Bestandteil schon des ältesten Evangeliums; sie findet sich, mit jener verbunden, bei Q ebenso wie bei Marcus. Marcus deutet ihren Inhalt nur kurz an, er gibt lediglich ein ganz knappes, kaum noch verständliches Excerpt aus der mündlichen Tradition: „und

er war in der Wüste vierzig Tage, während der Satan ihn versuchte, und er lebte unter den wilden Tieren, und die Engel bedienten ihn". Diese Vorgänge sind wie die Auferstehung geheimnisvolle Dinge, die man nur mit heiliger Scheu den Gläubigen andeuten, jedoch nicht in einem Buch, das auch in profane Hände fallen kann, ausmalend erzählen soll; aber deutlich setzen die Worte des Marcus eine ausführlichere mündliche Überlieferung voraus. In diesen Scenen vollzieht sich der Sieg des Messias über die feindliche Geisterwelt, hier in der Abwehr des Satans, dort in der Überwindung des Todes.

Der leibliche Kampf der alten Mythen zwischen der guten und lichten Gottheit und den feindlichen Mächten des Bösen und der Finsternis wird in einen rein geistigen Kampf umgesetzt, in eine Verlockung durch den Satan und ihre siegreiche Abwehr; nur ganz rudimentär haben sich rein mythische Züge noch in dem Leben unter den wilden Tieren und der Bedienung durch die Engel erhalten. Das erinnert an die Art, wie in der Schöpfungsgeschichte des Priesterkodex (Genesis 1) die mythischen Elemente bis auf geringe Reste abgestreift und durch eine verstandesmäßige Konstruktion ersetzt sind. Aber hier handelt es sich um etwas viel Größeres, um die tiefsten Antriebe, welche im Innern der Seele miteinander ringen und Wert und Handeln des Menschen bestimmen. Es ist etwas Gewaltiges, daß dem Urchristentum diese Konzeption gelungen ist; in ihr offenbart sich die gewaltige geistige Kraft, die in diesen schlichten Menschen lebte, und zugleich der überwältigende Eindruck der Persönlichkeit Jesu. Sie steht in schroffem Gegensatz zu den wüsten Phantasien der Apokalypse und der anschließenden Literatur, in denen bereits die fortschreitende Degeneration, das Eindringen der rohen volkstümlichen Vorstellungen einen breiten, ja den dominierenden Raum einnimmt. Aber das Ergebnis ist das gleiche. Dadurch, daß Jesus den Kampf besteht, hat er sich als der Messias und Gottessohn bewährt und gezeigt, daß ihm die übernatürliche Kraft in der Taufe mit Recht verliehen ist. Fortan beherrscht er unumschränkt die Mächte des göttlichen Reichs, die Dämonen kennen ihn und müssen ihm widerwillig gehorchen — das tritt bei Marcus gleich in der ersten Wunderheilung zutage und wieder-

holt sich immer von neuem —, und so kann er die Wirksamkeit beginnen, für die er berufen ist.

So ist die Versuchungsgeschichte, wie die unentbehrliche Ergänzung zur Taufe, so zugleich das Gegenstück zur Auferstehung und Entrückung auf den Sitz zur Rechten Gottes: die Macht, die ihm damals in seiner irdischen Erscheinung verliehen wurde, besitzt er jetzt dauernd im himmlischen Reich.

Q hat die Scheu, die Marcus empfindet, nicht mehr; er erzählt ausführlich, was Marcus nur schüchtern andeutet. Die gemeinsame Grundlage tritt ganz deutlich hervor. Auch bei ihm wird Jesus sogleich nach der Taufe (τότε) „von dem Geist in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden[1]). Und nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, ward er hungrig.“ Das Zusammenleben mit den wilden Tieren fehlt hier; die bei Marcus angedeutete Erzählung darüber war für Q offenbar zu massiv. Aber im übrigen ist auch seine Erzählung noch ganz naiv konzipiert: nachdem Jesus vierzig Tage lang nichts gegessen hat, quält ihn der Hunger, und das gibt dem Teufel die Möglichkeit, ihn anzugreifen. Er will ihn zunächst verlocken, wenn er wirklich Gottes Sohn sei, die Steine in Brot zu verwandeln. Dann führt er ihn auf die Zinne des Tempels und fordert ihn auf, sich hinabzustürzen, da der Verheißung gemäß die Engel ihn tragen werden. Schließlich führt er ihn auf einen „gewaltig hohen“ Berg, von dem aus er alle Reiche der Erde überblicken kann: die will er ihm geben, wenn er niederfällt und ihn anbetet. Die Steigerung ist ganz vortrefflich und psychologisch sehr fein: zuerst das rein materielle Bedürfnis, den Hunger zu stillen, dann der Gedanke, durch ein zweckloses Wunder seine Macht zu erproben, schließlich die Lockung, die Weltherrschaft zu ergreifen, die ihn

---

[1]) Der Text von Q ist Matth. 4, 1 erhalten, während Lukas 4, 1 f. ihn durch den des Marcus ersetzt, nur daß er (wie Matthaeus) Satan durch διάβολος übersetzt: ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου, worauf in v. 4 die Angabe von Q über das Fasten und den Hunger folgt. Dadurch ist aber seine Darstellung inconcinn geworden; denn die Versuchung findet nicht, wie bei Marcus, während der 40 Tage statt, sondern erst nach Ablauf derselben, als der Hunger seine Wirkung tut.

aber notwendig zum Diener des „Herren dieser Welt" machen würde [1]).

Jesus weist alle die Versuchungen mit Worten der Schrift zurück. Damit ist der Sieg gewonnen. „Da wich der Teufel von ihm, und siehe, Engel kamen heran und bedienten ihn (d. h. brachten ihm Speise)" [2]).

Das Johannesevangelium hat die Versuchung ebensogut gestrichen wie die Taufe [3]). Derartige Erzählungen kann es nicht brauchen, denn ihm ist Jesus das zum Fleisch gewordene ewige Gotteswort und selbst ein Gott; er besitzt die übernatürlichen Kräfte von Ewigkeit her und hat sie nicht etwa, wie in den ältern Evangelien, die es korrigieren will, erst durch göttliche Verleihung in einem geschichtlichen Akt erhalten und in einem Kampf mit dem Teufel bewähren müssen.

Einen Ersatz für die Versuchungsgeschichte bildet Jesus' Wort an Nathanael 1, 51 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Was der Mythus von der Versuchung als einmaliges Ereignis in die Wüste verlegt, spielt sich hier im Leben Jesu tagtäglich ab, allerdings nicht realistisch wie dort, sondern idealisiert und nur durch den Glauben und für die Gläubigen erkennbar.

---

[1]) Lukas hat die zweite und dritte Versuchung umgestellt, offenbar in der Erwägung, daß auch die dritte (bei der er den Berg gestrichen hat, da es einen so hohen überhaupt nicht gibt, und dafür ἀναγαγών „er nahm ihn in die Höhe" setzt; außerdem fügt er hinzu, daß der Teufel der Herrscher über die Erde ist) in der Wüste spielt, die zweite ihn aus dieser entfernt; aber damit hat er den großartigen Aufbau der Erzählung zerstört.

[2]) Das letztere hat Lukas weggelassen; offenbar widersprach diese Betonung des materiellen Moments seinem feineren Empfinden. Es kommt hinzu, daß nach ihm Jesus am Schluß der Versuchung in Jerusalem ist, die übernatürliche Ernährung also nicht mehr nötig hat. Lukas schließt mit den Worten: „als der Teufel jegliche Versuchung erschöpft hatte, stand er eine Weile (ἄχρι καιροῦ) von ihm ab" — ein Hinweis darauf, daß er ihn später durch Judas angreift (22, 3) — „und Jesus kehrte in der Kraft des Geistes zurück nach Galilaea".

[3]) Hängt damit die genaue Zählung der Tage von der Begegnung mit dem Täufer bis zur Hochzeit von Kana am dritten Tage danach zusammen (1, 29. 35. 39. 43. 2, 1), durch die die vierzig Tage in der Wüste direkt ausgeschlossen werden?

IV

Das Evangelium des Marcus bis zur Passion

Die Anfänge der Wirksamkeit in Galilaea. Gewinnung der Jünger

Die geschichtliche Überlieferung weiß von der Vorgeschichte Jesu nichts; ihre Kunde beginnt mit seinem Auftreten als Lehrer in Galilaea. Dazu gehören die Schüler, die dauernd seine Gefolgschaft bilden. Untrennbar von ihm sind die vier Jünger, die allein in der Tradition eine Rolle spielen, die beiden Brüderpaare Simon (Petrus) und Andreas und die Zebedaeussöhne Jakobus und Johannes. Daher steht ihre Berufung zu Anfang.

Geschichtliche Kunde freilich hat es darüber nicht gegeben; die Erzählung setzt die Autorität Jesu, die er in Wirklichkeit doch erst begründen mußte, bereits voraus: sie folgen ohne Zögern seinem Befehl. Zu Petrus und Andreas spricht Jesus das Wort, sie sollen fortan Menschenfischer werden (Marc. 1, 18 = Matth. 4, 19. Luk. 5, 10); Jakobus und Johannes „ließen ihren Vater mit seinen Tagelöhnern in dem Schiff und gingen hinter ihm her" — Zebedaeus war also ein verhältnismäßig wohlhabender Mann [1]). An sich ist es wenig wahrscheinlich, daß er beide Paare unmittelbar hintereinander (προβὰς ὀλίγον Marc. 1, 19 = Matth. 4, 21 προβὰς ἐκεῖθεν) gewonnen haben sollte. Unter den vieren tritt Andreas ganz zurück, es ist garnichts von ihm zu erzählen [2]) — darf man daraus, daß er im Gegensatz zu den

---

[1]) Es ist bezeichnend, daß Matthaeus 4, 22 die Worte μετὰ τῶν μισθωτῶν (Marc. 1, 20) gestrichen hat.

[2]) Bei Marcus wird er außer im Apostelkatalog nur noch 1, 29. 13, 3 genannt, fehlt dagegen 5, 37. 9, 2. 14, 33; bei Matthaeus ist er auch an

drei andern auch in der Geschichte der Urgemeinde in Jerusalem nie erwähnt wird, schließen, daß er früh gestorben ist? —, und so ist er auch für uns ein inhaltloser Name. Um so stärker tritt Petrus hervor; die ersten Erzählungen von Jesu Wirksamkeit spielen fast alle in Kapernaum, wo er bei seiner Schwiegermutter wohnt [1]), — bei den Israeliten (vgl. Gen. 2, 24) ist es, wie gegenwärtig z. B. in Italien, ganz gewöhnlich, daß der junge Mann, wenn er heiratet, zu seinen Schwiegereltern ins Haus zieht —; die Heilung dieser Schwiegermutter ist die zweite Wundertat Jesu. So tritt deutlich hervor, daß der Grundstock unserer Überlieferung auf Petrus zurückgeht; erst mit seinem Anschluß setzt sie ein, über das, was Jesus vorher erlebt und getan haben mag, weiß sie nichts.

Den Anschluß an Taufe und Versuchung gibt Marcus 1, 14 durch den Satz: „und nach der Gefangensetzung des Johannes“ — die hier als bekannt vorausgesetzt und erst 6, 17 ff. nachträglich ausführlicher erzählt wird — „ging Jesus nach Galilaea und predigte das Evangelium Gottes“. Was den Nazarener (1, 9. 24) veranlaßt hat, am galiläischen Meer aufzutreten, sagt er nicht. Matthaeus hat wenigstens formell eine Verbindung geschaffen: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάνης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὰ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν [2]). In Wirklichkeit wird ihn das ablehnende Verhalten seiner Familie und seiner Umgebung (oben S. 70 f.) veranlaßt haben, sich einen andern Schauplatz zu suchen.

Die Berufung der Jünger ist die Voraussetzung für den

---

diesen beiden Stellen weggelassen und kommt nur in der Berufungsgeschichte 4, 18 vor. Lukas hat ihn auch in dieser gestrichen und nennt ihn nur im Apostelkatalog. Dagegen verwendet ihn das Johannesevangelium 6, 8. 12, 22 als Sprecher unter den Aposteln, und macht ihn 1, 40 zum Jünger des Johannes, der sich Jesus anschließt und seinen Bruder Petrus zu diesem führt. Hier beginnt eben die Apostellegende, wie in den Geschichten von Philippus und Nathanael; dazu kommt das Streben, Petrus möglichst zurückzudrängen.

[1]) Weshalb das Johannesevangelium 1, 44 (vgl. 12, 21) Bethsaida zur Heimat des Andreas und Petrus (und des Philippus) macht, ist nicht zu erkennen.

[2]) Er fügt hinzu ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Ναφθαλείμ, um nach seiner Manier eine Prophezeiung des Jesaja darauf deuten zu können.

geschichtlichen Bericht und steht daher mit Recht am Anfang desselben; ohne ihr Zeugnis würde es auch keine Kunde geben können. Als Inhalt der Predigt gibt Marcus: „die Zeit ist erfüllt und das Gottesreich nahe; so tut Buße und glaubt an das Evangelium“[1]). An das Auftreten in Kapernaum schließt er dann 1, 38 f., daß er von hier aus in die benachbarten großen Ortschaften — τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ein staatsrechtlich durchaus zutreffender Ausdruck, den z. B. auch Strabo für die größeren Ortschaften verwendet, denen die Verfassung der griechischen πόλις fremd ist — geht, um auch dort zu predigen: καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.

Lukas hat das Material aus Marcus übernommen, meist in wörtlichem Anschluß, abgesehn von stilistischen Verbesserungen; aber inhaltlich hat er den Bericht seiner Quelle vollständig umgestaltet. Auch hier leitet ihn das Streben des Historikers, aus dem Rohstoff eine fortschreitende, naturgemäß verlaufende Entwicklung zu gewinnen, natürlich unter den Voraussetzungen, die ihm für die Auffassung Jesu als des Messias selbstverständlich sind; und dabei scheut er vor radikalen Eingriffen durchaus nicht zurück. An den Anfang stellt er, Marcus 1, 14 mit 1, 39 verbindend und erweiternd, den allgemeinen Satz, daß Jesus nach der Versuchung „in der Kraft des Geistes“ nach Galilaea geht, „und ein Gerücht verbreitete sich über ihn durch die ganze Umgegend (vgl. S. 105, 1); und er lehrte in ihren Synagogen, und wurde von allen gepriesen“[2]). Aber sein erstes Auftreten versetzt er in seinen Heimatsort Nazaret, und verlegt daher den

[1]) Matthaeus 4, 17 zieht das kürzer zusammen: μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. — Das „Himmelreich“ setzt er bekanntlich durchweg an Stelle des „Gottesreichs“.

[2]) 4, 14 f. Nachher kehrt dann der Satz Marcus 1, 39 nochmals, an derselben Stelle wie bei diesem, nach den Vorgängen in Kapernaum wieder 4, 44 καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας (Judaea braucht Lukas hier wie sonst in umfassender, die einzelnen Landschaften nicht unterscheidender Bedeutung, anstatt des korrekten Galilaea). Hier hat Lukas in die Äußerung Jesu, daß er auch ἐν ταῖς ἑτέραις πόλεσιν predigen müsse, als Inhalt der Predigt das εὐαγγελίσασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ aus dem Eingang des Marcus (1, 14 f.) aufgenommen, während Marcus sich hier mit ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω begnügt.

Konflikt, in den er hier gerät (oben S. 75), der bei Marcus erst weit später 6, 1 ff. erzählt wird, schon hierher. Als Anlaß dazu legt er eine Predigt in der Synagoge ein, die aber nicht wie bei Marcus und Matthaeus die Mahnung zur Buße und das Nahen des Gottesreichs behandelt, sondern in der er, in Auslegung von Jesaja 61, 1 f., sich selbst als den Messias verkündet. Das ist die Art, wie nach Lukas' Vorstellung der Christus auftreten muß, sehr verschieden von dem wirklichen Auftreten Jesu. Auch die weitere Erzählung ist, trotz der wörtlichen Entlehnungen aus Marcus, völlig umgestaltet: die Hörer verwerfen ihn nicht als Sohn des Joseph, so daß deshalb seine Wunderkraft nur wenig wirken kann, sondern sie stimmen ihm freudig bewundernd zu; er aber erkennt, daß sie Wunder von ihm verlangen, und hält ihnen deshalb eine Strafpredigt, bei der sein Wort οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ als anerkannter Satz zugrunde gelegt, nicht etwa aus dem Erlebnis abgeleitet wird. Das führt dann zum Konflikt, der auch wieder gesteigert wird: die Leute wollen ihn vom Felsen herabstürzen, er aber geht durch ihre Mitte davon.

Jetzt erst folgt sein Auftreten in Kapernaum, die Heilung des Besessenen und der Schwiegermutter des Petrus, und dann die Berufung des Petrus und der Zebedaeussöhne; offenbar meint Lukas, daß die Heilung der Schwiegermutter den natürlichen Anknüpfungspunkt für Petrus' Gewinnung bildet und daher dieser voraufgehn muß. Weiter benutzt er eine Legende über das Wunder von Petrus' Fischzug, das der Nachtrag zum Johannesevangelium 21, 1 ff. bekanntlich nach der Auferstehung stattfinden läßt; das stammt also aus der Sonderquelle des Lukas. Die Zebedaeussöhne werden zu Genossen des Petrus beim Fischfang gemacht, den Andreas dagegen hat er, wie schon erwähnt, gestrichen.

Daß diese ganze Gestaltung der Überlieferung das Werk des Lukas selbst ist, verrät sich dadurch, daß Jesus den Nazarenern die Forderung in den Mund legt, er solle die in Kapernaum gewirkten Wunder auch bei ihnen tun[1]). Bei

[1]) 4, 23 ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου.

Marcus gehn diese in der Tat voran, und das schwebt ihm vor; er hat aber nicht beachtet, daß dadurch, daß er sie umstellt, weder die Nazarener noch seine Leser etwas davon wissen können.

Der Aufbau des Marcusevangeliums. Jesus in Galilaea

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Erzählungen von Jesu Aussprüchen und Wundertaten zunächst größtenteils isoliert und zeitlos überliefert waren, wenn auch gelegentlich die Verknüpfung mit einem bestimmten Vorfall, einem Ort oder einer Persönlichkeit, einen Anhalt für ihre Einfügung in seinen auf der einen Seite durch die Lehrtätigkeit in Galilaea, auf der andern durch die Passion in Jerusalem begrenzten Lebensgang bieten mochte. In Q sind denn auch, soweit wir sehn können, die einzelnen Aussprüche, nur in seltenen Fällen mit einer Erzählung verknüpft, einfach aneinandergereiht, zum Teil auch zu größeren Reden verbunden. Das geschieht mehrfach auch bei Marcus, vor allem in cap. 4 (v. 2 καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά, und am Schluß v. 33 καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον — offenbar hat Marcus aus den ihm bekannten Parabeln, die dann in reicher Fülle in den Sonderquellen des Matthaeus und Lukas und vereinzelt auch in Q vorliegen, nur eine Auswahl aufgenommen) und nachher in den Reden auf dem Zug nach Jerusalem c. 10.

Aber in der Hauptsache gibt Marcus eine kontinuierlich fortlaufende Erzählung, in der äußerlich wie innerlich ein ständiges Fortschreiten, eine geschichtliche Entwicklung sehr deutlich hervortritt. Der Verfasser, der so vielfach sehr mit Unrecht ziemlich geringschätzig behandelt wird, ist nichts weniger als ein bloßer Kompilator; vielmehr hat er diese Entwicklung mit vollem Bewußtsein und großem Geschick herausgearbeitet, er verlangt, daß man zwischen den Zeilen zu lesen versteht. Es empfiehlt sich, daß wir zunächst dem Aufbau seiner Darstellung genauer nachgehn, ehe wir uns der Frage nach seinen Quellen zuwenden.

Nachdem Jesus durch die Taufe und den Kampf mit dem Satan die göttliche Weihe und Kraft gewonnen hat und weiß,

daß er der Gottessohn und Messias ist, beruft er die ersten Jünger und beginnt seine öffentliche Wirksamkeit in Kapernaum und dessen Nachbarschaft. In ihr geht die Lehre (διδαχή) durchweg mit der Bekämpfung der Dämonen durch Wunderheilungen Hand in Hand, in beiden bewährt sich seine übernatürliche Kraft. Nach der populären Auffassung, die nicht nur die Judenschaft und das gesamte Neue Testament, sondern jetzt bereits im weitesten Umfang auch die hellenistische Welt beherrscht und fortschreitend in immer höhere Kreise dringt, gehört beides untrennbar zusammen und ist in Wirklichkeit identisch: der wahre Weise ist zugleich der Herr über die Naturkräfte und die Geisterwelt und daher ein magischer Wundertäter. Die Dämonen wissen denn auch, wer ihnen gegenübersteht: τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ ruft ihm gleich 1, 24 der erste „unreine Geist" entgegen [1]). Ebenso verhalten sich 1, 34 alle übrigen Dämonen, die er austreibt: „er aber gestattete ihnen nicht zu reden, weil sie ihn kannten"; 3, 11 „fallen die unreinen Geister vor ihm nieder, sobald sie ihn erblickten, und schrieen: du bist der Sohn Gottes; er aber bedrohte sie gar sehr, daß sie ihn nicht offenbar machen sollten."

Diese Bedrohungen der Dämonen haben eine tiefere Bedeutung; nicht durch sie soll Jesus' Wesen der Welt verkündet werden. Daher verbietet er auch bei besonders auffälligen Heilungen den Geheilten, davon zu erzählen, freilich ohne Erfolg [2]). Nicht durch die materielle Wirkung des Wunders, sondern durch innere Erkenntnis soll den Menschen der Glaube an ihn aufgehn und so erlösend wirken; denn das μετανοεῖν und πιστεύειν ist die Forderung seiner Freudenbotschaft (1, 15). Dem entspricht es, daß gleich nach seinen ersten Predigten und Wunderkuren 2, 1 ff. die bedeutsame Erzählung folgt, daß er einen Gelähmten, der zu ihm gebracht wird, nicht etwa heilt, sondern, „als er ihren Glauben sah", zu ihm sagt: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben"; als er erkennt, daß einige

---

[1]) Ebenso der oder vielmehr die Dämonen λεγεών des Besessenen von Gadara (Gerasa) 5, 7: τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου.

[2]) 1, 44. 7, 36. 8, 26; anders 5, 19.

der anwesenden Schriftgelehrten das für Blasphemie halten, die Sünden könne nur Gott vergeben, fragt er sie: „was ist leichter, dem Gelähmten zu sagen: deine Sünden sind dir vergeben, oder: stehe auf, nimm dein Bett auf, und wandle? Aber damit ihr seht, daß der Menschensohn die Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben", vollzieht er die Heilung. Damit bekennt er sich deutlich als der von Daniel verkündete Messias.

Wellhausen[1]) und andre freilich haben die mir ganz unbegreifliche Behauptung aufgestellt, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (barnašâ) sei hier (und ebenso 2, 28) nicht die Bezeichnung des Messias, wie sonst überall, sondern sei einfach durch „der Mensch" zu übersetzen. Damit wird eine philosophische Auffassung hineingetragen, die der Welt des Judentums wie des Christentums völlig fremd ist und ihren Begriff der Sünde und der Sündenvergebung geradezu aufhebt. Überdies sagt der Text mit voller Deutlichkeit, daß der Satz τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; nicht nur für die γραμματεῖς gilt, sondern ebenso für Jesus die Voraussetzung ist: er erklärt ja die Sündenvergebung für schwerer als die Wunderheilung. Kann denn ein Mensch einen Gelähmten durch sein Wort heilen? Vielmehr dient die Heilung ja gerade zum Beweise, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς, daß er eben der von Daniel verkündete „Menschensohn" ist[2]), dem Gott diese Vollmacht gegeben hat.

Die Anwesenden freilich vermögen zu dieser Erkenntnis nicht zu gelangen, ihnen imponiert nur das Wunder: als der Geheilte davongeht, „gerieten alle außer sich und priesen Gott mit den Worten: so etwas haben wir noch nicht gesehn"[3]). Wohl merken sie von Anfang an, daß Jesus ganz anders redet als die Schriftgelehrten, vielmehr ὡς ἐξουσίαν ἔχων (1, 22. 27); aber über das Staunen (ἐξεπλήσσοντο) kommen sie nicht hinaus.

---

[1]) Ev. Marc. 16. Einleitung in die drei ersten Ev. 129.

[2]) Über Ursprung und Entwicklung dieses Begriffs s. Bd. II.

[3]) Lukas 5, 26 ändert nur stilistisch. Wenn Matthaeus 9, 8 statt dessen sagt ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις, so kann sich diese ἐξουσία, wie die zugrunde liegenden Worte des Marcus zeigen, nur auf die Wunderheilung, nicht auf die Sündenvergebung beziehen, τοῖς ἀνθρώποις („für die Menschen") ist also keineswegs, wie Wellhausen meint, eine Erläuterung zu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Umso stärker wirken seine Wunderkuren; die Kunde von ihnen verbreitet sich sogleich über Galilaea[1]), und aus Kapernaum drängen sich alle Kranken und Besessenen an ihn (1, 32 f.), so daß er sich ihrer nicht erwehren kann und die Einsamkeit aufsucht (1, 45, vgl. 1, 35 ff. 2, 2 f.). Wie in Kapernaum lehrt und heilt er in den benachbarten Ortschaften (1, 38 f.), in den Synagogen (1, 39. 3, 1) und vor allem auf freiem Felde am Ufer des Sees, wo die Menschenscharen Platz haben (2, 13. 3, 7. 4, 1).

Auch eine wachsende Gefolgschaft sammelt sich um ihn. Zu den ersten vier Jüngern kommt 2, 14 die Berufung des Zöllners Lewi hinzu, und als er bei diesem das Mahl einnimmt, sind auch seine Jünger (μαθηταί) dabei, die hier zum erstenmal auftreten und daher durch den Zusatz erläutert werden: ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ „denn es waren viele, die ihm folgten“[2]). Sie werden hier gebraucht, weil die γραμματεῖς τῶν

---

[1]) 1, 28, nach der Heilung des Besessenen καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας. Lukas hat das 4, 14 καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ vorweggenommen und gleich an seine Rückkehr von der Taufe und Versuchung angeknüpft, ehe er noch Wunder getan und gepredigt hat.

[2]) καὶ anstatt des Relativums, das D usw. einsetzen, ist Semitismus. — Daß die Erzählung 2, 13 ff. nicht einheitlich ist, ist mit Recht bemerkt. Daß er v. 13 wieder an den See geht, um dort die Menge zu lehren, hat keine weitere Fortsetzung und ist daher von Lukas und Matthaeus gestrichen. Den Anlaß hat gegeben, daß die Berufung des Lewi „unterwegs“ (καὶ παράγων) nach der des Simon und Andreas gebildet ist (καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν 1, 10), bei denen der See als Lokalität erfordert ist, weil sie Fischer sind; bei Lewi mag die Annahme sein, daß das Zollhaus am See liegt. Seine Berufung erfolgt mit den Worten: ἀκολούθει μοι ähnlich wie bei den ersten vier, aber zu καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ paßt schlecht, daß Jesus und seine Jünger in großer Gesellschaft, mit πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί, bei ihm das Mahl einnehmen (Lukas läßt ihn denn auch 5, 29 ein großes Diner bereiten). So liegen die Elemente, aus denen die Erzählung aufgebaut ist, unausgeglichen vor. Den Kern bildet die Diskussion mit den Pharisaeern über den Verkehr mit Zöllnern und Sündern; daher wird sowohl die Einführung der Jünger wie die Berufung Lewis gefordert, und diese, über die offenbar eine weitere Überlieferung nicht vorlag, nach der des Petrus gestaltet. Dem Schriftsteller ist es also nicht gelungen, eine völlig anschauliche Darstellung herauszuarbeiten — wie in unzähligen gleichartigen Fällen in allen Literaturen bis in dramatische Meisterwerke hinein —; aber ganz unzulässig ist es, deshalb

Φαρισαίων — dieser nur hier vorkommende Ausdruck ist durchaus treffend: „diejenigen unter den Pharisaeern, die Schriftgelehrte waren“, also eigene Gesetzeskunde besitzen und daher selbständig urteilen können — sich mit ihrer tadelnden Frage natürlich an die Jünger wenden, nicht etwa an Jesus selbst, über dessen Verhalten sie vielmehr Material sammeln wollen. Zugleich aber ist dadurch ermöglicht, daß eine Äußerung darüber angeschlossen wird, daß die Jünger Jesu im Gegensatz zu denen des Johannes und den Pharisaeern nicht fasten, und weiter über das Ährenraufen am Sabbat. In beiden gibt Jesus sein wahres Wesen aufs neue zu erkennen, im ersten Fall durch die Bezeichnung als Bräutigam, im zweiten nochmals als „Menschensohn“[1]). Kurz darauf kann dann die Auswahl der Zwölf erfolgen (3, 13 ff.).

Aber den Erfolgen entspricht auch die Opposition, die er findet. Zunächst erregt er bei den an Ort und Stelle befindlichen Schriftkundigen Anstoß — auch hier mit bewußt vom Schriftsteller durchgeführter Steigerung: bei der Sündenvergebung regt sich der Widerspruch nur im Herzen der dabei sitzenden γραμματεῖς 2, 6, nach dem Essen bei Lewi wenden sie sich an die Jünger 2, 16, beim Ährenlesen am Sabbat befragen die Pharisaeer ihn selbst 2, 24, bei der Heilung der

---

mit Wellhausen v. 15 f. zu beanstanden und die Bemerkung über die Jünger zu streichen; dadurch wird dem Schriftsteller Gewalt angetan und seine trotz der hervorgehobenen Mängel wohlüberlegte Darstellung zerstört.

[1]) An dieser Stelle wäre es eher als bei 2, 10 möglich, die Worte κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου (2, 28 = Matth. 12, 8, Luc. 6, 5) mit Wellhausen u. a. durch „der Mensch ist Herr auch über den Sabbat“ zu übersetzen, ohne Beziehung auf den Messias (vgl. die Äußerung, die D, wo dieser Vers erst später, nach v. 10, gebracht wird, an seine Stelle setzt: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης τοῦ νόμου). Der vorhergehende Vers 27, aus dem diese Worte mit ὥστε als Schlußfolgerung gezogen worden, τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον legt diese Deutung in der Tat nahe. Aber die vorangehende Berufung auf David, der die Schaubrote aß, spricht doch für die messianische Deutung; und es kommt hinzu, daß sowohl Lukas wie Matthaeus v. 27 auslassen, dieser Vers also vielleicht eher ein nachträglicher Einschub bei Marcus ist.

verdorrten Hand „passen sie auf, ob er ihn am Sabbat heilen wird, um ihn zu verklagen“ 3, 2, und als er sie zurückgewiesen hat, „pflegen die Pharisaeer sogleich mit den Herodianern Rat, um ihn umzubringen“ 3, 6. Diese Angabe ist sehr bezeichnend und gewiß ganz authentisch: die streng religiöse Partei, die Pharisaeer, verbindet sich mit den Vertretern der weltlichen Obrigkeit, den Anhängern des Herodes (Antipas), dessen Untertan Jesus ist, und denen er natürlich eben so verdächtig ist wie vorher Johannes. Umgekehrt wirkt ihr Widerspruch auf sein Verhalten zurück: als sie auf seine Frage: „darf man am Sabbat (nicht eher) gutes tun als böses, ein Leben (lieber) retten als töten?“ nur mit Schweigen antworten, „schaut er sie ringsum zornig an, voll Trauer über die Verhärtung ihres Herzens“.

Inzwischen verbreitet sich sein Ruf immer weiter, über ganz Palaestina und über dessen Grenzen hinaus: ans Meer „folgt ihm eine große Menge aus Galilaea, und auch aus Judaea und Jerusalem und Idumaea und der Peraea und dem Gebiet von Tyros und Sidon kam eine große Menge, die gehört hatte, was er tat, zu ihm“ (3, 7 f.). Damit wächst auch die Opposition: einerseits sucht seine Familie ihn festzusetzen, weil er von Sinnen sei, als sie erfahren haben, wo er ist (3, 21. 31 ff., s. o.); andrerseits behaupten die Schriftgelehrten, die aus Jerusalem gekommen sind — die dorthin gedrungene Kunde führt also dazu, daß man von dort aus über ihn näheren Aufschluß zu gewinnen und ihm entgegenzuwirken sucht; ebenso 7, 1 — er vollbringe seine Taten durch Beelzebul, den Herrscher der Dämonen (3, 22 ff.)[1]). Entsprechend steigert sich Jesu Verhalten gegen sie: er wirft ihnen direkt Lästerung gegen den heiligen Geist vor, d. h. bewußte innere Unwahrhaftigkeit, die ihnen die Erkenntnis des in ihm waltenden Gottesgeistes dauernd verschließt und daher nicht wie andere Sünden und Lästerungen vergeben werden kann, „weil sie sagten, er hat einen unreinen Geist“ (v. 30)[2]).

---

[1]) Beide Geschichten sind absichtlich eng miteinander verbunden: die Familie behauptet ὅτι ἐξέστη, die Jerusalemer ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει. Dadurch, daß er diese widerlegt, hat er zugleich die Beschuldigung seiner Familie erledigt und kann sie jetzt kühl abweisen.

[2]) Die Beelzebulepisode gehört bekanntlich zu den Abschnitten, die sich wie bei Marcus so auch in Q (Matth. 12, 22 ff. Luc. 11. 14 ff.) finden,

Jetzt hat Marcus eine zusammenfassende Darstellung der Lehrtätigkeit Jesu eingefügt (4, 1—34). Er spricht zu der am Ufer sich drängenden Menge von einem Boot aus „und lehrte sie vieles in Gleichnissen“, mit der Mahnung an die dazu fähigen, ihren Sinn zu erfassen: „wer Ohren hat zu hören, der höre“ (4, 9. 23). Fünf solche Parabeln über das Gottesreich werden mitgeteilt, zwei vom Säemann und der Saat (4, 3—20; 26—29), die vom Leuchter (4, 21 f.), vom Maß (4, 24 f.) und vom Senfkorn (4, 30—32). „Und mit vielen derartigen Gleichnissen redete er zu ihnen die Lehre (τὸν λόγον), so wie sie es zu hören vermochten. Ohne Gleichnis aber redete er nicht zu ihnen, im engeren Kreis dagegen (κατ' ἰδίαν, privatim) gab er seinen Jüngern die Auflösung von allem“ (4, 33 f.). Bei der ersten Parabel wird das eingehend dargestellt und sein Verhalten zugleich durch ein Wort des Jesaja motiviert: die exoterische Menge (ἐκεῖνοι οἱ ἔξω v. 11), eben die, welche den heiligen Geist verkennt und bei der der Same auf unfruchtbaren Boden fällt, soll verstockt bleiben und sich nicht bekehren, das „Mysterium des Gottesreichs“ ist nur für den engeren Kreis der Gläubigen, denen er es durch die Deutung der Gleichnisse erschließt. Das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung, die Absonderung der Gemeinde von der nicht bekehrten Masse wird in eine Absicht des göttlichen Lehrers umgesetzt. Auf die Komposition dieses Abschnitts kommen wir alsbald zurück.

Daneben dehnt er den Schauplatz seiner Wirksamkeit weiter aus. Er fährt über den See in das Gebiet von Gadara [1]) und die Dekapolis (5, 20), kehrt dann wieder nach Galilaea zurück

---

natürlich in sehr andrer Fassung. In Q gibt die Heilung eines Stummen den Anlaß zu dem Einwand, den einige aus dem Volk (Luc.) machen, und Jesus argumentiert: wenn ich die Dämonen durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben dann eure Leute (οἱ υἱοὶ ὑμῶν) sie aus? Auch hier folgert er, daß „das Gottesreich“ gekommen ist, d. h. daß er der Messias ist.

[1]) Das bei Matthaeus erhaltene Γαδαρηνῶν scheint die richtige Lesung zu sein, statt des geographisch unmöglichen Γερασηνῶν oder Γεργεσηνῶν bei Marcus und Lukas. Gadara liegt allerdings auch ziemlich weit vom See ab, jenseits des Jarmuk; aber Jesus geht auch nicht in die bekanntlich ganz hellenistische Stadt, sondern in ihre χώρα, und diese wird sich bis an den See erstreckt haben (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks II[3] 126).

und besucht Nazaret und weiter „die Dörfer ringsum, überall lehrend“ (6, 7), und entsendet daneben die Zwölf zur Bekämpfung der Dämonen und der Krankheiten (6, 7. 12 f.; weiteres s. u.). Zugleich steigert sich seine Gotteskraft: er beschwichtigt einen Sturm auf dem Meere, er bannt die Dämonen Legion, von denen der Gadarener besessen ist, und gestattet ihnen, in eine Schweineherde zu fahren, die sie im Meer ersäufen [1]), er erweckt die Tochter des Jairus vom Tode, und auf dem Wege zu dieser wird eine blutrünstige Frau durch Berührung seines Gewandes geheilt [2]). Die Wunderkraft fließt automatisch von ihm aus; er aber empfindet das (ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν 5, 30) und fragt, wer sein Gewand berührt habe — er ist also nicht allwissend. Diese Erzählung ist völlig realistisch; ganz gleichartige Vorgänge können sich, wie bei mittelalterlichen Heiligen, so auch in der Gegenwart bei Prozessionen, bei den „Erweckungen“ wilder amerikanischer Sekten, oder im Islam jederzeit abspielen. Als die Frau zitternd ihr Verhalten bekennt, erklärt er, ihr Glaube habe sie gerettet. Die innere Empfänglichkeit ist wie in allen gleichartigen Vorgängen bis zur „Christian Science“ und dem Gesundbeten hinab die Hauptsache. Daher kann er dann auch gleich darauf in Nazaret, wo man von ihm nichts wissen will, „seine Kraft nicht beweisen (οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν 6, 6), nur wenigen Kranken legte er die Hände auf und heilte sie; und er wunderte sich über ihren Unglauben“.

Jetzt aber gelangt auch die Gegenströmung zur Wirkung. Der Tetrarch Herodes (Antipas), von Marcus ungenau „König“ genannt [3]), hört von Jesus, den er für den wiederaufgelebten

---

[1]) In der hellenistischen Dekapolis ist eine Schweineherde durchaus sachgemäß. Ebenso ist es begreiflich, daß die Einwohner, die der schwere Verlust betroffen hat, Jesus auffordern, ihr Gebiet zu verlassen (5, 17).

[2]) Die Erzählung und die Verknüpfung der beiden Geschichten ist sehr geschickt, ja dramatisch aufgebaut. Der Aufenthalt durch die Frau hat zur Folge, daß inzwischen das Kind stirbt, die Betätigung der Kraft in der unbeabsichtigten Heilung der Frau ist das Gegenstück zu ihrer höchsten Steigerung in der Totenerweckung. Um so wirkungsvoller ist der Kontrast zu dem unmittelbar darauffolgenden Versagen in Nazaret.

[3]) Lukas und Matthaeus haben das richtig in τετραάρχης korrigiert.

Johannes hält [1]), während andre in ihm den Elias oder einen Propheten sehn — dadurch wird zugleich das Gespräch 8, 27 ff. vorbereitet, das zu dem Petrusbekenntnis führt. Das gibt den Anlaß, die Geschichte von Johannes' Hinrichtung nachzutragen. Aber der Fortgang fehlt; man erwartet zu erfahren, wie sich denn Herodes jetzt gegen Jesus verhalten habe. Mit Recht hat Wellhausen im Anschluß an eine Bemerkung Herders ausgeführt, daß ursprünglich erzählt gewesen sein muß, Herodes habe von dem neuen religiösen Agitator Unruhen befürchtet und ihn festsetzen wollen wie den Johannes: die Verbindung der Pharisaeer mit den Herodianern (Marcus 3, 6) gelangt zu ihrer Wirkung; sie kehrt 12, 13 in Jerusalem noch einmal in bezeichnender Weise wieder, als sie Jesus mit der Frage über den Zinsgroschen zu fangen suchen. Lukas hat die Abgerissenheit seiner Vorlage empfunden und fügt daher 9, 9 hinzu, daß Herodes ihn sehn will (καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν) [2]); diese Bemerkung ist aber sein Eigentum, nicht etwa ein Rest des echten Marcustextes. Dagegen gehört die gleichfalls von Wellhausen herangezogene isolierte Notiz Luk. 13, 31 f. hierher, daß auf dem Wege nach Jerusalem die Pharisaeer Jesus auffordern, weiterzuziehn, Herodes wolle ihn töten; ein Fragment der ursprünglichen Überlieferung hat sich also in der Sonderquelle des Lukas erhalten. Mit Recht nimmt Wellhausen an, daß die drohende Gefahr Jesus veranlaßt hat, das Reich des Herodes zu verlassen und seine Lehrtätigkeit in die Nachbargebiete zu verlegen. Daher hält Jesus, als er auf dem Zuge nach Jerusalem Galilaea nochmals berühren muß, seine Anwesenheit geheim: καὶ οὐκ ἤθελεν, ἵνα τις γνοῖ Marc. 9, 30 [3]). So erklärt sich auch die Äußerung

[1]) Für ἔλεγεν 6, 14 lesen der Vaticanus, D u. a. ἔλεγον „die Leute sagten, Johannes sei von den Toten auferweckt". Aber v. 16 spricht Herodes selbst diese Ansicht aus, und ebenso hat Matthaeus gelesen (14, 2 καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής), während Lukas 9, 7 der Lesung ἔλεγον folgt: καὶ διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπό τινων, ὅτι Ἰωάννης ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν. Die Variante ist also ganz alt.

[2]) Dadurch wird zugleich die von Lukas in den Prozeß eingelegte Episode von Jesu Sendung an Herodes vorbereitet.

[3]) Marcus gibt als Motiv an, daß Jesus den Jüngern die bevorstehende Passion verkündet, sie aber das nicht verstehn. In Wirklichkeit ist das natürlich keine Erklärung, und Matthaeus 17, 22 f. sowie Lukas 9, 43 f.

Jesu 8, 15, als die Jünger vergessen haben, einen Brotvorrat zu besorgen und nur éin Brot im Kahne haben: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisaeer und dem Sauerteig des Herodes“. Sie verstehn das wörtlich, mit bezug auf die Brotbeschaffung, und wieder muß er über den Mangel an Verständnis klagen, daß sie verhärteten Herzens auch aus den Speisungswundern noch nicht gelernt haben, daß sie um die leibliche Nahrung nicht zu sorgen brauchen[1]).

Aber ganz unberechtigt ist, nun einen „Urmarcus“ zu rekonstruieren, der die Erzählung gegeben hätte, die wir als die ursprüngliche erkennen können. Vielmehr wollte Marcus das irdische Motiv für Jesus' Verhalten nicht mehr anerkennen und hat es daher ausgelassen; ganz deutlich zeigt sich hier, daß er bereits eine Vorlage bearbeitet. Das tritt denn auch in dem ganzen folgenden Abschnitt 6, 30 bis 8, 26 über seine bis nach Phoenikien reichenden Wanderzüge hervor, in denen sich eine ganze Anzahl Dubletten findet; darauf kommen wir alsbald zurück. Um so wertvoller ist, daß Marcus die Tatsachen, aus denen wir den ursprünglichen Zusammenhang wiederherstellen können, unverändert berichtet.

Das Petrusbekenntnis und die Leidensverkündung

Den Höhepunkt und zugleich den Wendepunkt im Leben Jesu bildet das Bekenntnis des Petrus „in den Dörfern von Caesarea Philippi“ 8, 27 ff., im Gebiet der Jordanquellen, auf

---

haben daher zwar diese Verkündung beibehalten, aber den Satz, daß er nicht erkannt sein will, gestrichen.

[1]) Vgl. 6, 52 bei dem Wandeln auf dem See: οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. — Matthaeus 16, 5 ff. hat den Zusammenhang der Stelle über den Sauerteig ganz richtig verstanden (gegen Wellhausen); aber er ersetzt die Pharisaeer und Herodes durch die Pharisaeer und Saddukaeer, die er auch sonst gern anbringt (3, 7 bei dem Täufer, s. o. S. 89, 1; 16, 1), während bei Marcus und Lukas die Saddukaeer mit Recht nur ein einziges Mal in Jerusalem vorkommen. Lukas hat 12, 1 den Spruch über den Sauerteig aus dem Zusammenhang herausgenommen, den Herodes gestrichen, und die Deutung hinzugefügt προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις τῶν Φαρισαίων.

dem Rückweg von Phoenikien nach Galilaea. Endlich hat Jesus erreicht, worauf er so lange sehnsüchtig gewartet und durch seine Wundertaten und Reden hingedrängt hatte: „Noch immer erkennt und versteht ihr nicht," sagt er 8, 17 ff., „ihr habt euer Herz verhärtet, ihr habt Augen und seht nicht, Ohren und hört nicht ... Und er sagte ihnen", nach Hinweis auf die beiden Wunderspeisungen: „noch immer versteht ihr nicht?" Jetzt aber antwortet Petrus auf die direkte Frage, wofür sie ihn halten: „Du bist der Messias"[1]). Formell ist das ange-

[1]) Matthaeus 16, 16 erweitert das zu ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (kürzer Lukas 9, 20 τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ) und fügt die bekannte Seligpreisung Petri und die Verheißung über die Kirche an, wobei mit dem Namen Πέτρος = πέτρα gespielt wird (der Name wird dem Simon nicht etwa bei diesem Anlaß gegeben, sondern er führt ihn gerade bei Matthaeus schon von Anfang an: Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον 4, 18 = 10, 2; daß Jesus ihm denselben beigelegt habe, sagt Marcus im Apostelkatalog 3, 16 [danach Luc. 6, 14, während Matthaeus das ausläßt], ebenso wie er den beiden Zebedaeussöhnen den Namen Βοανηργές gibt; eine weitere Erklärung wird nicht gegeben). Daß πύλαι Ἅιδου „Tod" bedeutet, zeigt Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche, Ber. Berl. Ak. 1918, 637 ff., ebenso, daß der Spruch in der älteren Zeit vielfach als eine Prophezeiung gedeutet ist, Petrus werde nicht sterben („der Tod wird dich nicht überwältigen"). Aber daß diese Deutung die richtige und ursprüngliche wäre, wie Harnack meint, scheint mir unmöglich. Von einer derartigen Tradition (im Gegensatz zu der über Johannes) findet sich sonst keine Spur, und der Spruch müßte alsdann uralt sein, während er doch deutlich eine sekundäre Erweiterung ist. Die Verheißung, „was du auf Erden bindest, wird im Himmel gebunden sein, was du auf Erden löst, im Himmel gelöst" wird Matth. 18, 18 allen Jüngern gegeben, ebenso Joh. 20, 23 bei der Anblasung mit dem Heiligen Geist nach der Auferstehung; hier ist sie speziell auf Petrus übertragen, der daher auch „die Schlüssel des Himmelreichs" erhält. Weiter ist Harnack gezwungen, den Satz καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν als Interpolation auszuscheiden, die den ursprünglichen Sinn zerstört habe. Indessen die Worte: „auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und der Tod soll sie nicht überwältigen", d. h. sie wird durch alle Bedrängnisse hindurch ewig bestehn, und zwar, wie das weitere zeigt, als βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ergeben doch einen völlig unanstößigen Sinn. Daß die ganze Stelle jung ist, lehrt schon die Vergleichung mit Marcus und Lukas; und von seiner ἐκκλησία redet Jesus bekanntlich in allen Evangelien nur an dieser Stelle und der nahe verwandten Matth. 18, 18, wo eben der Spruch vom Lösen und Binden wiederkehrt und eine Weisung gegeben

knüpft an die Erzählung vom Tode des Johannes und die Ansichten, die sich die Menschen über Jesus gebildet haben, er sei der auferstandene Johannes, oder Elias, oder einer der Propheten (6, 15); das ganze Zwischenstück 6, 30 bis 8, 26 könnte fehlen, wenn es nicht als Steigerung seiner Wirksamkeit und seiner Mahnreden für das schließliche Hervorbrechen dieser Erkenntnis unentbehrlich wäre. Sechs Tage darauf (9, 2) folgt die Bestätigung in der Vision der Verklärung. Im Anschluß daran wird der Einwand beseitigt, daß vorher Elias gekommen sein müsse: „allerdings kommt zuerst Elias und stellt alles wieder her; aber wie steht denn über den Menschensohn geschrieben, daß er viel leiden und verachtet werden soll? Vielmehr sage ich euch, auch Elias ist schon gekommen, und sie haben mit ihm getan was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht.“ Der wiedergekommene Elias ist natürlich, wie Matthaeus richtig versteht, Johannes der Täufer; aber die Wiederherstellung, die von ihm verkündet ist (Maleachi 3, 23 f.), ist durch die Willkür der Menschen verhindert, und so ist es ermöglicht, daß auch der Messias der Verkündung gemäß leiden kann [1]).

---

wird, wie man im Falle eines Zerwürfnisses mit einem Bruder verfahren soll, „wenn dieser sich vergangen hat“: zunächst soll man die Sache mit ihm allein verhandeln, wenn das nicht zum Ziel führt, einen oder zwei hinzuziehn; „wenn er auf die nicht hört, sage es der ἐκκλησία (der Gemeinde), wenn er auf diese nicht hört, soll er dir sein wie ein Heide und Zöllner“. Hier ist ἐκκλησία die Einzelgemeinde, und der Spruch erinnert an die Weisungen des Paulus und der Apostellehre; der Spruch 16, 18 ist dieser Stelle gegenüber deutlich sekundär. Wie die Weisung Matth. 18, 15 ff., wird auch die Verkündung über Petrus nicht römischen Ursprungs sein, wie Harnack annimmt, sondern die Anschauungen und Einrichtungen der judenchristlichen Gemeinde wiedergeben, in der das Matthaeusevangelium entstanden ist, s. u. Kap. VII.

[1]) So hat Matthaeus 17, 11 f. die Stelle verstanden und danach den Wortlaut umgestaltet und verdeutlicht: Ἠλείας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἠλείας ἤδη ἦλθεν καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν. τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς (vgl. Matth. 11, 13 f.). Meines Erachtens kann kein Zweifel sein, daß diese Deutung die allein mögliche ist; die von Wellhausen, Ev. Marc. 70 f., aufgenommene Erklärung Weisses kann ich nicht für richtig halten. — Lukas hat die Stelle gestrichen, offenbar weil sie ihm unver-

Mit dem Bekenntnis des Petrus ist das Ziel erreicht, Jesus von seinen Schülern als der Christus, der Messias anerkannt. Diese Erkenntnis, und ebenso ihre Bestätigung durch die Verklärung, sollen sie niemanden mitteilen (8, 30) — „bis daß der Menschensohn von den Toten auferstanden ist“ fügt 9, 9 hinzu. Das entspricht dem tatsächlichen Verhalten, der Entstehung und Verbreitung des Christusglaubens nicht bei seinen Lebzeiten, sondern erst nach der Hinrichtung. Wohl aber geht diese Erkenntnis gelegentlich auch andern auf. Beim Einzug in Jerusalem verwendet 11, 9 sein Anhang das Psalmwort ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου und verkündet ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ. Besonders bezeichnend aber ist, daß ihn 10, 46 ff. in Jericho ein blinder Bettler Bartimaeos [1]) mit υἱὲ Δαυεὶδ Ἰησοῦ um Erbarmen anfleht und um seines Glaubens willen durch Jesu Wort geheilt wird. Die Scene, die höchst anschaulich erzählt wird, stammt offenbar aus bester Überlieferung und ist in allem Wesentlichen historisch, in dem Sinn und Umfang, in dem derartige Wunder, wie sie sich unter gleichartigen Verhältnissen zu allen Zeiten bis zu den Pilgerfahrten nach Lourdes und zum heiligen Rock abspielen und von gläubigen Augenzeugen erzählt werden [2]), als geschichtlich bezeichnet werden können. Aber sonst bedarf Jesus jetzt keiner Betätigung seiner übernatürlichen Kräfte mehr: sie haben ihren Zweck erreicht. So wird nur noch die Heilung des epileptischen Knaben erzählt 9, 14 ff., in unmittelbarem Anschluß an die Verklärung, die die

---

ständlich war; die Gleichsetzung des Johannes mit Elias nimmt er bereits in der Prophezeiung von dessen Geburt 1, 17 vorweg.

[1]) Erläutert als ὁ υἱὸς Τιμαίου.

[2]) Es gibt wenig Wunder, die so gut bezeugt sind, wie die Heilung eines Blinden und eines an der Hand Gelähmten durch den sich sträubenden Vespasian im Frühjahr 70 in Alexandria: Tacitus hist. IV 81. Sueton Vesp. 7. Dio 66, 8, 1. *utrumque qui interfuere nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium,* setzt Tacitus hinzu. Weiter gehört Josephus' von ihm selbst berichtete Prophezeiung hierher u. a. m. Den realen Hergang zu rekonstruieren ist natürlich in allen solchen Fällen völlig unmöglich; aber der Glaube an die Realität ist auch bei den Anwesenden ganz allgemein und keineswegs bewußte Erfindung, sondern für sie selbstverständliche Voraussetzung ihres Denkens und ihrer Weltanschauung.

bei dieser nicht anwesenden übrigen Jünger vergeblich versucht haben, weil ihre und des Vaters Glaubenskraft dazu nicht ausreichte [1]). Denn die Wunderkraft ist jetzt mit der Erkenntnis auch der gläubigen Gemeinde zuteil geworden [2]): πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (9, 23). Das wird lebendig illustriert an dem Feigenbaum in Bethanien, auf dem Jesus, als er hungrig ist, keine Frucht findet, weil es nicht die Jahreszeit dafür ist. Trotzdem verflucht er ihn, und am nächsten Morgen ist er verdorrt (11, 12 f. 20 f.). Das ist ursprünglich ein derbes Wunder, wie deren im Königsbuch von den Propheten und nachher in den apokryphen Evangelien und den Heiligengeschichten so manche erzählt werden [3]); aber Marcus benutzt es, um daran

[1]) v. 19; daher sagt der Vater v. 24 πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ. Die Erklärung, die Jesus v. 29 den Jüngern auf die Frage gibt, warum ihnen die Heilung nicht möglich war: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ gibt den Christen die Weisung, wie sie in solchen Fällen zu verfahren haben; aber die Voraussetzung ist, daß Jesus selbst noch viel eifriger gefastet und gebetet habe als seine Jünger. Das ist ein Widerspruch zu 2, 18 ff. und den gleichartigen Stellen in Q (oben S. 83. 90, 2). — Matthaeus 17, 20, der die Erzählung stark kürzt, hat statt dessen die Erklärung διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν gegeben und einen Spruch aus Q (= Luc. 17, 6) angefügt; Lukas, der gleichfalls stark kürzt, hat diesen Abschluß völlig gestrichen.

[2]) Daß schon vorher die Zwölf die Kraft erhalten haben, Dämonen zu vertreiben und Krankheiten zu heilen (3, 15. 6, 7. 12 f.), steht damit in innerem Widerspruch und zeigt, daß diese Stücke von Marcus unorganisch eingefügt sind, s. u. S. 135 ff.

[3]) E. Schwartz, Z. Neut. Wiss. V 1904, 80 ff. und Wellhausen, Ev. Marci 106 kombinieren die Erzählung mit der Parabel vom Feigenbaum 13, 28 f.: es habe bei Bethanien ein verdorrter Feigenbaum gestanden, von dem man erzählte, der Herr habe ihn verflucht, weil er ihm, als er hungrig war, keine Frucht gab, und habe daran die Verkündung geknüpft: „wenn der Baum wieder ausschlägt, ist die Ernte vor der Tür", und so habe man an ihm nach den Zeichen der kommenden Katastrophe ausgespäht (so Schwartz); oder nach Wellhausen: „ursprünglich wird Jesus nicht den grünen Feigenbaum durch seinen Fluch dürre gemacht haben, sondern von dem verdorrten gesagt haben, er werde nicht, wie die Juden meinten, wieder aufleben — wenn die Ernte, das Bild für die messianische Endzeit, vor der Tür stehe —, sondern immer dürre bleiben, d. h. die Hoffnung auf die Wiederherstellung Sions im alten Glanze werde sich nie erfüllen". Möglich sind derartige Entwicklungen einer Tradition gewiß, aber auch völlig unerweisbar; und jedenfalls wird dadurch sowohl

die Allmacht der Glaubenskraft zu erweisen. „Habt nur Glauben an Gott", sagt Jesus zu den Jüngern; „wahrlich wer zu dem Berge da sagt: heb dich auf und stürze dich ins Meer, und in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß geschieht was er spricht, dem wird es geschehn"[1]). Das ist die Anschauung, welche die Anhänger des Christentums durchaus beherrscht. Aber Jesus' Name ist so mächtig, daß in demselben auch Leute Dämonen austreiben können „die uns nicht folgen" (9, 38); Jesus befiehlt, im Gegensatz zu dem Eifer des Johannes, solche Leute ruhig gewähren zu lassen, „denn wer nicht wider uns ist, ist für uns" (s. u. S. 141).

Mit der Anerkennung, daß er der Messias ist, ist die christliche Gemeinde begründet. So kann Jesus jetzt der Erfüllung seines irdischen Schicksals entgegengehn und den Zug nach Jerusalem antreten. Aber zugleich ist ihm damit die Aufgabe gestellt, seine Auffassung der Stellung des Messias oder vielmehr des ihm bevorstehenden Schicksals klar zu machen. „Und er redete diese Rede ganz freimütig" (καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει). „Da machte sich Petrus an ihn[2]) und begann ihm Vorwürfe zu machen (ἐπιτιμᾶν). Er aber wandte sich um, schaute auf seine Jünger und schalt den Petrus (καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ): Marsch hinter mich, Satan, denn deine Gedanken sind nicht die Gottes, sondern die der Menschen."

---

in die Erzählung 11, 12. 20 wie in den Spruch 13, 28 f. ein total anderer Sinn gelegt, als der, den Marcus darin gefunden hat. Vgl. auch S. 127, 1.

[1]) Daran schließt die Versicherung, daß ihnen alles, worum sie im Glauben beten, gewährt werden wird, und die Mahnung, beim Gebet „denen, gegen die sie etwas haben, zu vergeben, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Übertretungen vergibt" (11, 25, variiert Matth. 6, 14 f. im Anschluß an das Vaterunser). Das zeigt ebensowohl, daß Marcus die Grundformel, aus der sich das Vaterunser entwickelt hat, bereits kennt, wie daß er es keineswegs unabsichtlich übergangen hat, sondern von der Zurückführung seines Wortlauts auf Jesus noch nichts weiß; vgl. o. S. 91. — In derselben Weise benutzt der Bearbeiter des Johannesevangeliums das Vaterunser im „hohenpriesterlichen Gebet" 17, 15: οὐκ ἐρωτῶ, ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς (die Gläubigen) ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.

[2]) προσλαβόμενος, wie ähnlich Act. 18, 26 von Apollos: Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον ἐξέθεντο αὐτῷ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ.

Diese ganz lebendig geschilderte Scene[1]) geht offenbar auf authentische Überlieferung zurück; daß Jesus den Petrus, der ihn soeben als Messias anerkannt hat[2]), mit scharfem Wort als den Satan, den Gegner des Gottesreichs, bezeichnet, kann nicht erfunden sein. Aber unmöglich ist es, daß Jesus sein Schicksal mit allem Detail vorausgesagt habe, so selbstverständlich es auch nachher der Christengemeinde erscheinen mußte. Daß ihm dasselbe Schicksal bevorstehe, wie so vielen Propheten, mochte er ahnen und aussprechen, die Einzelgestaltung konnte niemand im voraus wissen. So ist die Scene mit Petrus in ein falsches Licht gerückt: in Wirklichkeit wird Petrus die Forderung gestellt haben, daß er nun seine übernatürliche Kraft bewähren und die Messiasrolle in der Form durchführen solle, wie sie die jüdische Eschatologie gestaltet hatte; und das weist Jesus mit aller Schroffheit von sich.

Aber es ist selbstverständlich, daß das Evangelium jetzt die Lehre vom Messias entwickelt und Jesus in den Mund legt wie sie das Christentum gestaltet hat und verkündet: und hier steht im Mittelpunkt einerseits der Christus patiens und die Verfolgung seiner Anhänger „um meiner und des Evangeliums willen“, andrerseits die Wiederkehr des Menschensohns „in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln“, die unmittelbar bevorsteht, so daß „einige unter den hier Stehenden sind, die den Tod nicht kosten werden, bis sie das Gottesreich in seiner Wunderkraft gekommen sehn“. Das wird denn auch sofort von Jesus verkündet (8, 34 bis 9, 1). Daß dieser ganze Abschnitt der ursprünglichen, wirklich aus dem Leben Jesu stammenden Tradition gegenüber sekundär ist — was natürlich nicht ausschließt, daß dabei einzelne wirklich von ihm ge-

---

[1]) Matthaeus 16, 22 f. hat sie mit geringer Umgestaltung übernommen (Petrus sagt: ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι ταῦτα; der Blick auf die Jünger, also die Hervorhebung, daß der Verweis in ihrer Gegenwart erfolgt, ist weggelassen); Lukas hat sie gestrichen.

[2]) Das Lob, das Petrus dafür bei Matthaeus erhält, soll offenbar einen Ausgleich für das darauf folgende Scheltwort bilden. Bei Marcus (und Lukas) äußert sich Jesus auf das Petrusbekenntnis garnicht weiter, sondern gebietet nur, niemandem davon zu sprechen, und läßt sogleich die Lehre von dem leidenden Messias folgen.

sprochene Worte (v. 35. 36) benutzt sein können —, verrät sich dadurch, daß er, in schroffem Gegensatz gegen das eben vorher gegebene Gebot, von seiner Messiasrolle zu niemandem zu reden, diese Worte nicht nur an die Jünger, sondern an die hinzugerufene Menge richtet (v. 34)[1], und daß er von „seinem Kreuz" spricht, das auf sich nehmen müsse, wer ihm nachfolgen wolle. Denn der σταυρός, das Kreuz, ist zwar für die Christengemeinde ein Hauptbestandteil der Lehre und ein ganz geläufiger Begriff, aber es ist dazu erst durch das historische Ereignis der Hinrichtung Jesu geworden; vorher konnte das Wort unmöglich in dieser Weise, und nun gar in übertragenem Sinne gebraucht werden.

Daß die Lehre vom leidenden Messias nicht von Jesus verkündet, sondern ein Reflex seiner Schicksale und daher ein Erzeugnis des Christentums ist, bestätigt sich dadurch, daß seine Jünger seine in Wirklichkeit doch ganz klaren und unzweideutigen Worte nicht verstanden haben sollen: 9, 10 wissen sie nicht, was ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι bedeuten soll[2], bei der zweiten Verkündung 9, 30 ff. „verstanden sie die Sache (τὸ ῥῆμα) nicht, und fürchteten sich ihn zu fragen". Dagegen streiten sich gleich darauf 9, 33 ff. die Zwölf, wer unter ihnen der größte sein wird — sie denken also noch an das irdische Reich mit seiner Herrlichkeit. Das ist, wie wir sehn werden, eine Einfügung aus einer andern Quelle, aber von Marcus mit voller Absicht hierher gestellt: Jesus belehrt sie, daß wer der erste sein will, der letzte und der Diener aller sein muß, und stellt ihnen ein Kindlein gegenüber[3].

Es folgt eine Reihe nur locker verbundener Sprüche 9, 38 bis 50 (s. u. S. 141 f.). Aber für Marcus sind sie keineswegs, wie Wellhausen sagt, „ein Geröll isolierter und paradoxer Aus-

---

[1]) Die Worte προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ hat Matth. 16, 24 gestrichen; er sagt dafür einfach εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Lukas 9, 23 ändert es in ein unbestimmtes ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας.

[2]) Dagegen bietet ihnen, worauf gleich hier hingewiesen werden mag, die für uns so dunkle Bezeichnung des Messias als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου niemals irgendwelchen Anstoß; dieser Ausdruck ist eben den Christen ganz geläufig.

[3]) 9, 35—37, nochmals eingeschärft und erweitert 10, 13—16.

sprüche Jesu, die sich da ausnehmen wie unverdaute Brocken", sondern dienen dazu, im Gegensatz zu den weltlichen Anschauungen, in denen die Jünger noch befangen sind, das Wesen des wahren Gottesreichs und die Aufgaben und Lebensgestaltung der christlichen Gemeinde zu illustrieren. Das wird weiter ergänzt auf dem Wege nach Jerusalem „in das Gebiet von Judaea jenseits des Jordan"[1]) durch ein Gespräch mit den Pharisaeern über die Unauflösbarkeit der Ehe, die den Jüngern weiter erläutert wird und eine grundlegende Weisung für die Gestaltung des Lebens in der Gemeinde gibt. Dies Gebot Jesu citiert bekanntlich Paulus Kor. I 7, 10. 25 als ἐπιταγὴ τοῦ κυρίου. Darauf folgt ein zweiter Spruch über die Kinder, und dann, wieder unterwegs (10, 17), die Forderung an den reichen Jüngling, der alle Gebote erfüllt hat, seine Habe für die Armen zu verkaufen und ihm zu folgen, wenn er das ewige Leben gewinnen will; „der aber wurde verstimmt über das Wort und ging traurig davon, denn er hatte großes Vermögen". Das gibt Jesus Anlaß, von der Schwierigkeit für den Reichen zu reden, ins Gottesreich zu gelangen, Worte, über die sein Gefolge „staunt und erschrickt"[2]).

Diese Unterweisungen erreichen ihren Zweck. Als Jesus „auf dem Weg nach Jerusalem hinauf" (10, 32) den Zwölf nochmals sein bevorstehendes Schicksal enthüllt, ist von einem Nichtverstehn nicht mehr die Rede[3]). Dagegen fordern, zur

---

[1]) 10, 1, wo nach Matthaeus 19, 1 sowie den „westlichen" Texten (J bei v. Soden) mit Wellhausen u. a. in ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου das καὶ zu streichen ist. Jesus zieht von Galilaea durch die Peraea nach Jerusalem, offenbar um das Gebiet der Samaritaner, die bei Marcus nie erwähnt werden, zu umgehn; so kommt er von Osten her, über Jericho (10, 46), Bethphage und Bethania (11, 1) nach Jerusalem.

[2]) 10, 24 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ, und v. 26 οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο, am Schluß v. 32 beim Zug nach Jerusalem, wo Jesus vorangeht, nochmals wiederholt καὶ ἐθαμβοῦντο (nämlich die eigentlichen μαθηταί), οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. Lukas hat alle drei Stellen gestrichen, Matthaeus nur die zweite beibehalten (19, 25 ἐξεπλήσσοντο σφόδρα).

[3]) Lukas hat 18, 34 den Satz καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν κτλ. angefügt und dadurch den Aufbau des Marcus zerstört.

Entrüstung der übrigen Zehn, die Zebedaeussöhne, daß er ihnen gewähre, „in seiner Herrlichkeit“ — also nach der Auferstehung — zu seiner Rechten und Linken zu sitzen. Sie erklären sich bereit, dafür sein Schicksal zu erleiden. Den Platz freilich kann er ihnen trotzdem nicht verheißen: „nicht ich habe ihn zu vergeben, sondern er ist für die, denen er bereitet ist“; aber er benutzt den Anlaß, um noch einmal auszuführen, daß es im Gottesreich nicht ist wie in den irdischen Reichen, sondern „bei euch muß, wer groß werden will, euer Diener, wer der erste sein will, der Knecht aller sein; denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben“.

Damit ist alles Wesentliche gesagt und der Abschluß, der Einzug in Jerusalem und die Passion, kann unmittelbar daran anschließen.

V

Die Quellen des Marcus

Der Charakter des Marcusevangeliums und die Anfänge der Überlieferung

Die Analyse der bisher betrachteten Abschnitte des Marcus hat gezeigt, daß die gangbare Auffassung, als sei sein Evangelium eine ziemlich planlose Sammlung der Traditionen, in der, wie Wellhausen (Einleitung S. 43) sagt, „die einzelnen Stücke meist anekdotisch neben einander stehn, rari nantes in gurgite vasto“, keineswegs zutreffend ist, geschweige denn, daß es, wie Zahn glaubt, unvollendet und unfertig wäre. Auch die weitere Behauptung Wellhausens wird ihm nicht gerecht, „daß dem Ev. Marc. im ganzen die Merkmale der eigentlichen Historie abgehn. Unsre Wißbegier bleibt unbefriedigt. Nichts wird motiviert und durch Präliminarien erklärt. Wie der Hintergrund, ebenso fehlt der pragmatische Nexus“. In derartigen Urteilen wirkt immer noch die Behauptung des Papias oder vielmehr die von ihm überlieferte Aussage des Presbyters Johannes nach [1]), daß Marcus die Worte und Taten des Herrn zwar, soweit er sie durch Petrus kennen gelernt hatte, sorgfältig, aber nicht in richtiger Ordnung (οὐ μέντοι τάξει) aufgezeichnet habe, lediglich darauf bedacht, nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder zu fälschen — eine Behauptung, die in Wirklichkeit die Abweichungen des Marcus von den drei andern weit reichhaltigeren Evangelien erklären und entschuldigen soll.

Weit treffender sagt Jülicher (Einleitung in das N. T. 196): „in Wirklichkeit hat Marcus von allen Evangelien die beste

---

[1]) Euseb. hist. eccl. III 39, 15.

τάξις, denn im großen und ganzen hat sich Jesu Leben so entwickelt, wie Marcus es darstellt.“ Der Verfasser hat die Erzählungen, die ihm vorlagen, mit vollem Bewußtsein planmäßig geordnet und danach gestaltet; er will die Entwicklung des Evangeliums, der Heilsbotschaft, geben, wie es Jesus durch seine Lehre, seine Taten und Schicksale der Welt und der gläubigen Gemeinde der Auserwählten gebracht hat[1]). Aber selbstverständliche Voraussetzung ist dabei eben dieser Glaube an Jesu Messianität und Gottessohnschaft: die Dinge haben sich so entwickelt, wie es dieser Glaube erheischt, von ihm erhält die Darstellung ihre Färbung, alles andre kommt dem gegenüber nicht in Betracht, wenn es auch, wie immer bei solchen von einer Tendenz beherrschten Darstellungen, gelegentlich noch durchschimmert und das Material sich niemals vollständig in die geforderte Auffassung fügen kann — das ist auch dem Johannesevangelium bei seiner radikalen Umgestaltung der Überlieferung nicht gelungen.

Die Geschichte des Menschen Jesus von Nazaret, seine Herkunft, Familie, Jugend, das alles ist für diese Auffassung völlig gleichgültig. Was Marcus darüber erfahren hat, tritt gelegentlich in der Erzählung von dem Verhalten der Familie und der Heimat zum Messias hervor; aber es ist ein unbilliges Verlangen, daß der Verfasser darüber weitere Auskunft geben und sein Werk beginnen sollte wie ein moderner Biograph oder Religionshistoriker. Eine Entwicklung des Menschen Jesus zum Messias und Gottessohn zu geben liegt ganz außerhalb seines Gesichtskreises und würde seinen Glauben geradezu aufheben; denn der Pragmatismus, den er allein anerkennt, ist — ebenso wie in der späteren jüdischen Geschichtsschreibung im Schema des deuteronomistischen Werks und in der Chronik — ein übernatürlicher,

---

[1]) Sehr mit Unrecht hat man an dem Eingang oder der Überschrift Anstoß genommen: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, d. h. etwa: „so fängt das Evangelium des Messias Jesus an“. Die Bezeichnung eines Werks nach dem Eingang ist bekanntlich auch der griechischen Literatur ganz geläufig; so die Κύρου ἀνάβασις des Xenophon und des Sophainetos, die Κύρου παιδεία Xenophons, πῶς Ἀλέξανδρος ἤχθη von Onesikritos, περὶ τῆς Ἀττάλου παιδείας von Lysimachos. Nichts anderes ist auch der Eingang des Matthaeus βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

kein menschlicher[1]). Lukas hat das versucht; aber da hat sich die Legende bereits dieser Vorgeschichte bemächtigt, die Messianität von der Taufe bis in und vor die Geburt verlegt. Für Marcus dagegen beginnt das Evangelium mit der Taufe und dem Herabsteigen des Geistes. Dafür ist Johannes unentbehrlich, und so beginnt er: „wie bei Jesaja geschrieben steht, so trat Johannes der Täufer in der Wüste auf,“ als der Vorbote und Wegbereiter des Messias, mit der Predigt der Bußtaufe zur Vergebung der Sünden.

Wie anschaulich die fortschreitende Entwicklung des Evangeliums gestaltet ist, sowohl das Hindrängen Jesu auf die wahre Erkenntnis seines Wesens, die im Gegensatz zu den Menschen die Dämonen von Anfang an besitzen, und dann, nach dem Petrusbekenntnis, die Erschließung des Verständnisses des leidenden Messias, wie auf der andern Seite die Gegenwirkung bei den Altgläubigen, das bedarf keiner nochmaligen Ausführung. Alles ist beherrscht von den Anschauungen des Christentums und daher in der Auffassung und Gestaltung von der geschichtlichen Grundlage schon beträchtlich abgerückt[2]). Aber daneben treten die der ältesten Tradition angehörigen menschlichen und individuellen Züge Jesu noch so anschaulich hervor, daß sie ermöglichen, von seiner Entwicklung und seiner Lehre ein zuverlässiges Bild zu gewinnen.

Daß die Überlieferungen über die Taten und Schicksale Jesu und vor allem über seine Aussprüche schon sehr früh gesammelt und aufgezeichnet sein müssen, ist selbstverständlich; für die Missionen, welche das Evangelium gleich in den nächsten Jahren nach seinem Tode weithin durch ganz Syrien und

[1]) Daher wird auch das weltliche Motiv für Jesus' Fortgang aus Galilaea, die drohende Verfolgung durch Herodes Antipas, zwar nicht völlig beseitigt, aber zurückgedrängt, so daß die ursprüngliche realistische Fassung der Tradition nur noch durchscheint, s. o. S. 110.

[2]) Damit wird zusammenhängen, daß Marcus keine Predigt an die Menge gibt, wenn er auch wiederholt erwähnt, daß er in Galilaea vor allem in den Synagogen gelehrt habe (1. 14. 21. 39. 2, 13. 3, 1. 4, 1. 6, 2. 7). Aber wo er näher darauf eingeht, wird diese Lehre nur in Parabeln vorgetragen; die Deutung und das Mysterium ist ausschließlich für die Jünger, d. h. für die Christengemeinde bestimmt (3, 23. 4, 10 ff. 33 f. 7, 17; vgl. o. S. 108).

Kilikien verbreitet haben, war ein derartiges Hilfsmittel, ein ὑπόμνημα zur Stütze des Gedächtnisses, das der Predigt eine feste Unterlage bot, ganz unentbehrlich. Dabei ergab sich dann von selbst eine ἀκολουθία τῶν πραγμάτων, eine Verknüpfung der einzelnen Erzählungen, soweit diese nicht bereits durch die noch ganz lebendige geschichtliche Erinnerung gegeben war. Wenn Paulus Kor. I 7, 10 für die Unauflöslichkeit der Ehe das Herrenwort Marc. 10, 8 ff. zitiert und durch eigene Anordnungen ergänzt, dagegen 7, 25 (vgl. 40) sagt περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, so setzt das eine derartige Sammlung von Aussprüchen, die Paulus als authentisch anerkennt, geradezu voraus. Ebenso verweist er Kor. I 9, 14 οὕτως ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν, ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν auf die Instruktion der Apostel in der Fassung von Q (Matth. 10, 10 f. = Luc. 10, 7 f.), nicht in der des Marcus (6, 10). Kor. I 11, 23 gibt er die Einsetzung des Abendmahls in enger, mehrfach wörtlicher Berührung mit Marcus (s. u. S. 175) als Überlieferung, die er vom Herrn überkommen und weitergegeben hat. Marcus hat keineswegs alles aufgenommen, was ihm zugänglich war; denn viele der in Q und sonst vorliegenden Aussprüche und Geschichten, die bei ihm fehlen, müssen damals längst vorhanden und weit verbreitet gewesen sein. Vielmehr geben alle Evangelien, wie die stets sich vermehrenden Trümmer der sonstigen λόγια, ἄγραφα und ἀντιλεγόμενα zeigen, nur eine Auswahl aus der Masse der umlaufenden Traditionen. So zitiert denn auch Paulus Thess. I 4, 15 ff. ein Herrenwort (ἐν λόγῳ κυρίου), das sich in keinem Evangelium findet, in dem der Verlauf der Auferstehung weiter ausgemalt wird: zuerst werden, wenn der Herr unter der Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes vom Himmel herabsteigt, die in Christo Gestorbenen aufstehn, alsdann werden wir, die noch bis zur Parusie am Leben geblieben sind, mit jenen zusammen dem Herrn entgegen in Wolken emporgerafft werden.

In der Versuchungsgeschichte hat Marcus Scheu getragen, die Traditionen im einzelnen wiederzugeben, sondern sich auf eine kurze Inhaltsangabe, ein Exzerpt aus der ausgeführten Erzählung beschränkt, und ähnlich verhält er sich gegenüber der Auferstehung. Im übrigen hat er die aufgenommenen Stücke, auch

wenn sie ihm isoliert überkommen waren, in einen festen, sorgfältig überlegten Zusammenhang eingefügt. Da kann man natürlich die eine oder die andre Erzählung herausnehmen, aber jeder tiefere Eingriff, jeder Versuch, einen „Urmarcus" zu konstruieren, zerstört das Werk des Schriftstellers.

Um so dringender ist es geboten, der Frage nach den Quellen des Marcus nachzugehn und den Versuch zu machen, das Material zu ermitteln und in seiner ursprünglichen Gestalt zu erkennen, das er zu seiner einheitlichen Darstellung verarbeitet hat. Diese Aufgabe ist bisher seltsamerweise, wenn wir von Wellhausens Ausführungen über die Urgestalt der Berichte über Jesu Wanderzüge Marc. 6, 30 ff. absehn (oben S. 110), so gut wie vollständig vernachlässigt worden. Und doch drängen sich die entscheidenden Beobachtungen geradezu auf; und die Ergebnisse, die hier zu gewinnen sind, führen uns weit über das Evangelium des Marcus und alle andern auf uns gekommenen Schriften hinaus bis in die Anfänge der Überlieferung, und gestatten uns, für die Rekonstruktion des geschichtlichen Verlaufs und die Beurteilung der wichtigsten Probleme eine gesicherte Grundlage zu gewinnen.

Die eschatologische Rede cp. 13

Es ist ratsam, zunächst ein Stück vorwegzunehmen, das ganz für sich steht: die große eschatologische Rede Jesu cp. 13. Marcus hat sie mit schriftstellerischem Geschick an die Erzählung angeknüpft, daß als „einer der Jünger" seiner staunenden Bewunderung der Steinmassen des Tempels Ausdruck gibt, Jesus seine Zerstörung verkündet: „es wird kein Stein auf dem andern bleiben" [1]). Da richten, als sie (des Abends) auf dem Ölberg gegenüber dem Tempel sitzen, im engsten Kreise (κατ' ἰδίαν) die vier Hauptjünger an ihn die Frage, wann das geschehn und was das Vorzeichen dafür sein wird.

[1]) Dies Wort steht an sich völlig selbständig da und bedarf keiner weiteren Ausführung. Es ist kein Vaticinium ex eventu; auch Micha und Jeremia haben die Zerstörung des Tempels verkündet lange bevor sie eintrat; vgl. u. S. 191.

Indessen in der Ausführung ist diese Scenerie vergessen; die lange Rede, weitaus die längste, die Jesus bei Marcus hält, richtet sich nicht an die Vier, sondern an die Leser der Christenheit — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω! 13, 14 — und schließt mit dem Wort: „was ich euch sage, sage ich allen: seid wachsam!“ Auch dadurch unterscheidet sie sich von allen übrigen Abschnitten bei Marcus, daß sie zahlreiche wörtliche Citate aus der Schrift verwendet, während diese sonst bei Marcus (ebenso wie bei Lukas), im Unterschied von Matthaeus, nur selten vorkommen, abgesehn von den Fällen, wo Jesus in der Diskussion Schriftstellen interpretiert[1]; außer dem auf den Täufer gedeuteten Citat aus Jesaja im Eingang und der wörtlichen Benutzung von Jes. 5, 1 f. in der Parabel 12, 1 finden sie sich nur 4, 12 = 8, 18 (s. u. S. 139). 7, 6. 9, 48. 12, 10. 14, 27 sowie in der Verwendung eines Psalmenworts beim Einzug in Jerusalem 11, 9.

Inhaltlich ist die Rede denn auch ein eschatologischer Traktat über das kommende Weltgericht und die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie, welche die älteste Christenheit so lebhaft beschäftigt hat. Daß sie unmittelbar bevorsteht, ist nicht zweifelhaft; die Worte Jesu 8, 38. 9, 1 werden hier 13, 26 ff. wiederholt: „dann werden sie den Menschensohn in den Wolken kommen sehn (= Daniel 7, 13) mit vieler Kraft und Herrlichkeit ... Wahrlich ich sage euch, diese Generation wird nicht vergehn, ehe dies alles geschieht; Himmel und Erde werden vergehn, aber meine Worte werden nicht vergehn.“ Indessen ein unsicheres Gefühl hat sich doch schon eingeschlichen, man erkennt, daß die ursprüngliche Erwartung eines sofortigen Eintritts der Katastrophe sich nicht erfüllt, die erste Generation beginnt schon wegzusterben, und man muß sich zufrieden geben, daß ein bestimmtes Datum nicht genannt werden kann: „über jenen Tag und jene Stunde aber weiß niemand etwas, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater.“ Um so mehr späht man nach den Zeichen aus. Jeden Augenblick kann der Moment eintreten, „spät abends oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder früh morgens“; da gilt

[1]) 7, 10. 10, 4 ff. 10, 19. 11, 17. 12, 19. 26. 29 ff. 36.

es, „zu wachen, daß der abwesende Hausherr nicht plötzlich kommt und euch schlafend findet". Es sind dieselben Vorstellungen und Stimmungen, die wir durchweg bei Paulus antreffen.

Die Vorzeichen und die Katastrophe werden ganz mit den dem Judentum aus Ezechiel und Daniel sowie den eschatologischen Einlagen bei Jesaja geläufigen Zügen geschildert. Im Tempel wird „das Greuel der Verwüstung" aufgerichtet werden, und dann sollen die Leute in Judaea schleunigst, ohne auch nur einen Moment zu zögern und sich um ihre Habe oder Kleidung zu kümmern, in die Berge fliehn, um der Vernichtung zu entgehn. Alsdann, wenn, wie Jesaja verkündet, die Sonne sich verdunkelt hat, der Mond nicht mehr leuchtet, die Sterne vom Himmel stürzen und die Himmelsmächte schwanken, wird der Menschensohn in den Wolken kommen und durch seine Engel die Auserwählten aus allen vier Himmelsgegenden sammeln. „Lernt aus dem Gleichnis mit dem Feigenbaum: wie ihr daran, daß die Zweige des Feigenbaums weich werden und Blätter treiben, das Nahen des Sommers erkennt, so sollt ihr, wenn ihr das geschehn seht, erkennen, daß (das Ende) dicht vor der Tür steht"[1]. Eine Beziehung auf bereits eingetretene geschichtliche Ereignisse, auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus, wie sie Lukas 21, 20. 23 f. hier einlegt, ist in dem Text, den Marcus gibt und Matthaeus unverändert übernommen hat, nirgends enthalten: „Alles ist rein jüdisch," sagt Wellhausen mit Recht, „die Zeit der Abfassung liegt deutlich vor der Zerstörung Jerusalems." Es handelt sich ja auch garnicht um eine Katastrophe, die speziell über Jerusalem und die Juden hereinbricht, sondern um das Weltende; Jerusalem ist nur genannt,

[1]) Der Anstoß, den Ed. Schwartz (Z. neut. W. V 1904, 80 ff.) und Wellhausen (Marc. 106) an der Stelle nehmen und der Schwartz zu seiner oben S. 115, 3 besprochenen Kombination geführt hat, ist unbegründet. Wellhausens Behauptung: „daß der Saft in die Bäume geht, ist kein Zeichen des θέρος; und geht etwa der Saft nur in den Feigenbaum?" trifft garnicht zu (obwohl Lukas denselben Anstoß genommen hat und deshalb ἴδετε τὴν συκῆν καὶ πάντα τὰ δένδρα sagt, 21, 29); denn im Gegensatz zu den zahlreichen immergrünen Pflanzen ist gerade der Feigenbaum, der im Herbst die Blätter abwirft. der charakteristische Frühlingsbaum.

weil es nach dieser Anschauung den Mittelpunkt der Welt bildet und daher auch bei diesem im Centrum steht.

Zugleich aber werden dabei auch, in engstem Anschluß an die Worte der Schrift, die Nöte verkündet, welche die junge Christengemeinde durchzumachen hat: „sie werden euch Synedrien übergeben und in Synagogen geißeln und vor Statthalter und Könige stellen um meinetwillen, sich zum Zeugnis" — d. h., wie der unmittelbar anschließende Satz lehrt, so daß ihr Zeugen gegen sie werdet, daß sie das Evangelium verworfen haben [1]) — „und zuvor muß das Evangelium an alle Völker verkündet werden".

Jesus selbst übt bei Marcus keine Heidenmission, vermeidet auch jede Verbindung mit den Samaritanern; und als er ins Phönikergebiet kommt und die Συροφοινίκισσα sich um Hilfe für ihre Tochter an ihn wendet (7, 28 ff.), weist er sie zunächst unwillig ab: „laß erst die Kinder satt werden; es ist nicht hübsch, das Brot der Kinder zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen;" erst als sie dem zustimmt, aber darauf hinweist, daß die Hunde doch die Brocken unter dem Tisch auflesen können, gewährt er ihre Bitte. Das wird das Verhalten des geschichtlichen Jesus richtig wiedergeben. Aber die christliche Gemeinde hat alsbald, trotz aller Bedenken, die Propaganda auch unter den Samaritanern und Heiden begonnen, und so wird dies Verhalten hier, wie in dem Gleichnis vom Weinberg 12, 1 ff. (S. 166 f.), durch ein Wort Jesu gerechtfertigt. Das gibt zugleich eine Erklärung dafür, daß die Katastrophe noch ausbleibt: sie kann erst eintreten, nachdem zuvor das Evangelium allen Völkern verkündet ist. Daher sind auch die sonstigen Nöte, Kriege, Erdbeben, Hungersnot „noch nicht das Ende", sondern nur „der Anfang der Geburtswehen" (13, 7 f.). In den Verfolgungen wird „der heilige Geist" — der „Geist", der auf Jesus herabgestiegen ist, aber als der Gemeinde zugeteilt und als ihr Helfer in der Not bei Marcus nur an dieser Stelle vorkommt [2]) — den

---

[1]) Ebenso ist εἰς μαρτύριον αὐτοῖς 6, 11 in der Anweisung an die Zwölf verwendet: wenn ein Ort euch nicht aufnimmt und nicht hören will, so schüttelt den Staub von euren Füßen εἰς μαρτύριον αὐτοῖς „zum Zeugnis gegen sie".

[2]) Nur die Verkündung des Johannes 1, 8, daß der nach ihm Kommende „euch mit dem heiligen Geist taufen wird", bietet eine Parallele.

Verklagten beistehn und aus ihnen reden; viele werden den Tod erleiden: „Geschwister, Eltern und Kinder werden gegeneinander aufstehn und sie zum Tod übergeben, von allen werdet ihr gehaßt werden um meines Namens willen; aber wer bis zum Ende ausharrt, der wird gerettet werden". Zu den äußern Nöten werden die innern kommen: „Viele werden in meinem Namen kommen und sagen, ich bin's, und werden viele verführen" (v. 6). „Wenn dann jemand euch sagt: hier ist der Messias, oder dort ist er, so glaubt es nicht; denn es werden viele falsche Messias und falsche Propheten auftreten und Zeichen und Wunder tun, um die Auserwählten nach Möglichkeit in die Irre zu führen. Ihr aber haltet die Augen offen; ich habe euch alles vorausgesagt" (v. 21 ff.).

Es ist ganz klar, daß diese ganze Verkündung mit dem historischen Jesus nichts zu tun hat, sondern ein Erzeugnis der ersten Generation der Christengemeinde ist, deren Schicksale vorausgesagt werden. Daß Jesus, wie alle alttestamentlichen Propheten, auch von der Zukunft, der bevorstehenden Umwälzung der irdischen Dinge und der Aufrichtung des Gottesreichs geredet hat, wird man nicht bezweifeln; aber wie er sich das gedacht hat, ist nicht mehr zu erkennen, das ist von der Entwicklung der christlichen Anschauungen vollständig überwuchert. Nach dem Bilde, das wir aus seinen sonstigen Äußerungen über das Gottesreich gewinnen können, ist es nicht gerade sehr wahrscheinlich, daß er sich tiefer auf die überkommenen Anschauungen eingelassen und in eschatologischen Ausmalungen ergangen hat. Was uns Marcus in cp. 13 bietet, ist die Tradition, die sich in dem engeren Kreise der Leiter der Urgemeinde gebildet hat und ihrem Messias in den Mund gelegt wird auf Grund der Erwartungen, die sie an ihn knüpfen.

Dem entspricht es, daß diese Rede als ein Schriftstück auftritt, das zur Lesung innerhalb der Gemeinde, des Kreises der „Auserwählten" (v. 20), bestimmt ist. Marcus hat sie nicht etwa selbst verfaßt, solche Bemerkungen, wie ὁ ἀναγινώσκων νοείτω und ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, die unmittelbar an die Apokalypse erinnern, liegen seinem Stil sonst ganz fern; sondern die Offenbarung, welche Jesus dem engsten Kreise gegeben hat, wird den Gläubigen als eine mit dem Schleier des

Mysteriums umgebene vertrauliche Unterweisung mitgeteilt, nach der sie ihr Verhalten und ihre Erwartungen gestalten sollen.

Eben so deutlich aber zeigt dies Dokument, daß es nicht jünger ist als diese erste Generation. Die Verfolgungen gehn ausschließlich von den Juden aus, die die Bekenner des Namens Jesu vor die eignen Behörden und vor die weltliche Obrigkeit, vor Statthalter und Könige (wie Agrippa) schleppen. Von dem seit Anfang der sechziger Jahre einsetzenden Konflikt mit Rom, von dem Kampf des Weltreichs gegen das Christentum, das in der Apokalypse und der Literatur der nächsten Generationen die maßgebende Rolle spielt, ist noch keine Rede, so wenig wie von der Zerstörung Jerusalems. Dem entspricht es, daß die Heidenmission zwar erwähnt und als notwendig betrachtet wird, aber für den Gedankenkreis des Schriftstückes offenbar doch nur eine nebensächliche Stellung einnimmt; dieser ist vielmehr noch ganz von jüdischen Vorstellungen beherrscht, das Judentum und Jerusalem mit seiner Christengemeinde stehn für ihn dominierend im Mittelpunkt. Hier muß das Schriftstück denn auch entstanden sein, und zwar in den fünfziger Jahren oder spätestens etwa um die Zeit der Verfolgung, der der Herrnbruder Jakobus zum Opfer fiel (62 n. Chr.): die Apokalypse bei Marcus ist wesentlich älter als die des Johannes.

Um so bedeutsamer ist, welch große Rolle bereits die konkurrierenden Irrlehrer, die falschen Propheten und falschen Christi spielen, wie heftig offenbar der Kampf mit diesen die Gemeinde der altgläubigen Christen bewegt hat. Das gibt eine wesentliche und sehr willkommene Ergänzung zu der Geschichte des Paulus und erinnert zugleich sowohl an die παρείσακτοι ψευδάδελφοι Gal. 2, 4 wie an die Zustände in Korinth, die der erste Korintherbrief schildert.

Die beiden Berichte über Jesu Wanderzüge

Nunmehr können wir uns dem Hauptteil des Werks des Marcus, seiner geschichtlichen Erzählung zuwenden.

Der Abschnitt 6, 30—8, 26 enthält bekanntlich eine ganze Anzahl Dubletten[1]). Zweimal wird die wunderbare Speisung

[1]) Vgl. Wellhausen, Einleitung 41.

einer großen Menge (5000 und 7000) berichtet, die Jesus in die Einsamkeit nachläuft, 6, 31—44 = 8, 1—9, identisch bis in die Einzelheiten: dort 5 Brote, 2 Fische, hier 7 Brote und ἰχθύδια ὀλίγα, dort werden mit den Resten 12 Körbe, hier 7 gefüllt; das Verhalten der Jünger ist beidemal das gleiche, und beidemal folgt die Bemerkung, daß sie verhärteten Herzens seine göttliche Kraft noch immer nicht erkannt haben (6, 52 = 8, 17 ff., s. o. S. 111). Das Wandeln auf dem See 6, 47 ff. ist eine Variante zu der Beschwichtigung des Sturms 4, 37 ff. Es folgt 7, 1 ff. der Vorwurf der Pharisaeer und einiger Schriftgelehrten, die aus Jerusalem gekommen sind (o. S. 107), daß seine Jünger vor der Mahlzeit nicht die Hände waschen[1]), und entsprechend 8, 11, daß die Pharisaeer ihn durch Forderung eines Zeichens versuchen wollen. Den Abschluß bildet 7, 32 ff. die magische Heilung eines Taubstummen, 8, 22 ff. die eines Blinden. — Das Itinerar ist:

6, 32 ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν (Speisung der 5000).

6, 45 εἰς τὸ πέραν nach Bethsaida (Wandeln auf dem See).

6, 53 διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρέτ (zahlreiche Heilungen).

7, 1 Gespräch mit den Pharisaeern und γραμματεῖς aus Jerusalem.

7, 24 ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου (Heilung der Tochter einer γυνὴ Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τὸ γένος. Die Bezeichnung ist sachlich sehr zutreffend: sie ist eine Eingeborene, gehört aber eben darum dem hellenistischen Kulturkreis und seiner Religion an. Matth. 15, 22 korrigiert den Ausdruck archaisierend in γυνὴ Χαναναία).

8, 1 ff. Speisung der 7000 ἐπ' ἐρημίας.

8, 10 ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά (unbekannt; εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν Matth. 15, 39).

8, 11 die Pharisaeer fordern ein Zeichen.

[1]) Daran sind locker Aussprüche Jesu angeknüpft über die Verfälschung des göttlichen Gesetzes durch die menschliche Tradition (παράδοσις) der Pharisaeer und über die Verunreinigung, die nicht von außen, sondern von innen kommt. Diese παραβολή wird, wie durchweg, von der Menge nicht verstanden, und dann im Hause den Jüngern auf ihre Bitte erläutert.

7. 31 καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος[1]) εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως (magische Heilung des Taubstummen).

8, 27 ἐξῆλθεν εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου.

8, 22 καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαιδάν (magische Heilung des Blinden).

Diese Parallelerzählungen lassen sehr anschaulich erkennen, wie die ursprüngliche Überlieferung sich in den Einzelzügen variiert und dadurch vervielfältigt hat, während gleichzeitig der ursprüngliche Zusammenhang getrübt wurde. Es ist aber nicht richtig, einen Teil dieser Stücke als sekundäre Einlage in Marcus zu betrachten[2]) — dem steht ebensowohl entgegen, daß sowohl Matthaeus wie Lukas den Text so gelesen und bearbeitet haben, wie er uns vorliegt, wie daß 8, 19 f. beide Speisungswunder neben einander berücksichtigt werden. Vielmehr haben dem Marcus hier zwei parallele Versionen derselben Überlieferung vorgelegen, und er hat beide aufgenommen (rsp. 8, 1—26 in die andre Version eingeschoben), weil er beide für authentisch hielt und sie daher trotz der engen Berührungen als Berichte über verschiedene, wenn auch gleichartige Vorgänge angesehn hat.

Daraus ergibt sich aber zugleich, daß die zugrunde liegende älteste Fassung, in der auch noch erzählt gewesen sein muß, daß Jesus durch die Nachstellungen des Herodes, denen er sich entziehn will, zu seinem Wanderzuge veranlaßt wurde, weit über Marcus hinausragt. Da Marcus sie schon in zwei Überarbeitungen benutzt hat, fällt ihre Entstehung in die ersten Jahrzehnte des Christentums.

---

[1]) Wellhausen möchte das in Βησσαιδαν = Bethsaida korrigieren, da Sidon viel zu weit nördlich liegt, als daß Jesus es hätte berühren können. Aber διὰ Σιδῶνος heißt wohl einfach „durch Phoenikien"; die Phoeniker nennen sich ja selbst Sidonier, ebenso im A. T.

[2]) So Wellhausen, Einleitung 46 f.

Die Jüngerquelle

Ein charakteristischer Zug der bei Marcus vorliegenden Überlieferung ist, daß Personennamen in ihr nur sehr selten vorkommen. Abgesehn von den Aposteln, von Johannes, und von der Erwähnung der Mutter und der Geschwister in Nazaret 6, 3 — in der Scene, wo sie ihn suchen 3, 21. 31 werden dagegen ihre Namen nicht genannt — und den wenigen Namen in der Passionsgeschichte sind es lediglich die Zöllner Lewi S. d. Alphaeus, bei dem Jesus zu Gast ist und den er zu seinem Jünger beruft 2, 14, Jairus εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων 5, 22, der blinde Bettler Bartimaeos in Jericho in der sehr anschaulichen Erzählung 10, 46, und Simon der Aussätzige in Bethanien 14, 3, in dessen Hause die Salbung spielt. Sonst sind es durchweg namenlose Personen, ein Besessener, ein Lahmer, ein Blinder usw.; am individuellsten ist noch die Συροφοινίκισσα 7, 26. Auch die Gegner werden niemals mit Namen genannt, es sind lokale Schriftgelehrte und solche, die von Jerusalem gekommen sind (3, 22. 7, 1), Pharisaeer und Herodianer (3, 6. 12, 13, vgl. 8, 15). Das gleiche gilt von seinen Jüngern. Erzählt wird außer der Berufung des Lewi nur die der vier Hauptjünger, die die Voraussetzung der Überlieferung und daher den Eingang der Geschichte seiner Wirksamkeit bildet; von den übrigen erfahren wir garnichts außer den leeren Namen in dem Katalog der Zwölf 3, 16. Aber auch der Berufung der Hauptjünger fehlt jede Individualität: Jesus trifft sie beim Fischen, ruft sie zu sich, und sie folgen. Wie das zu erklären ist, weshalb Jesus gerade sie auswählt und wodurch sie veranlaßt werden, ihm zu folgen, bleibt völlig dunkel; für den Verfasser ist das selbstverständlich, sie sind für ihn die prädestinierten Häupter der Christengemeinde. Als solche sind sie denn auch die Träger der Offenbarung über die Endkatastrophe c. 13, die nur ihnen zu teil wird. Damit dürfen wir wohl verbinden, daß Jesus bei dem größten und geheimnisvollsten Wunder, das er bei Marcus vollbringt, der Wiedererweckung der Tochter des Jairus, nur Petrus, Jakobus und Johannes als Zeugen mitnimmt; Andreas fehlt hier allerdings[1]).

[1]) Daß bei dem ersten Wunder (abgesehn von dem Besessenen 1, 23).

Sonst erscheint Jesus immer in Begleitung der Masse seiner μαθηταί. Über ihre Berufung und Zahl erfahren wir nichts; wo sie zuerst eingeführt werden 2, 15, wird nur mitgeteilt, daß es viele waren, die ihm folgten. An sie wendet er sich ständig mit seinen Belehrungen; vor allem gibt er ihnen die Deutung der Gleichnisse, die er der Menge vorgetragen hat. So erscheint diese unbestimmte Masse der Gläubigen, d. i. die Christengemeinde, die er um sich versammelt hat, als die Trägerin der Tradition. Aber kaum je wenden sie sich mit Fragen direkt an ihn, so wenig wie die Pharisaeer und Schriftgelehrten (die sich mit ihren Einwänden an die Jünger wenden); sondern sie reden unter einander über ihre Bedenken und das Verständnis seiner Worte, und er erkennt, was sie auf dem Herzen haben, und gibt ihnen die Belehrung. Angeredet wird er, wenn überhaupt — oft fehlt jede Anrede — meist als διδάσκαλε (4, 38. 9, 17. 38 usw.); das ist, wie Joh. 1, 38. 20, 16 richtig angegeben wird, die Übersetzung von ῥαββεί. In zwei Petrusgeschichten, der Verklärung 9, 5 und der vom Feigenbaum 11, 21, sowie in der von der Begrüßung durch Judas beim Verrat 14, 45 ist das beibehalten, in der Anrede durch den Blinden Bartimaeos 10, 51 durch das gleichbedeutende ῥαββουνεί variiert, offenbar um den Eindruck der vollen Authenticität zu steigern[1]); zugleich aber ist es wohl auch ein Anzeichen, daß hier eine andre Quelle benutzt ist. Die bei Matthaeus ganz gewöhnliche Anrede κύριε (neben διδάσκαλε in den aus Marcus übernommenen Stellen) findet sich dagegen bei Marcus nur im Munde der Συροφοινίκισσα 7, 28; offenbar gilt dies Wort, die Wiedergabe von יהוה und daher der Eigenname Gottes[2]), dem Marcus, in schroffem Gegensatz zum Sprach-

der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, alle vier anwesend sind, ist etwas anderes; die Scene spielt gleich nach ihrer Berufung, als Jesus keine weiteren Jünger hat. Über die Anwesenheit der drei bei der Verklärung s. u. S. 153.

[1]) Gleichartig ist die Beibehaltung von ταλιθα κοῦμι in der Jairusgeschichte 5, 41 und von ἐφφαθα bei der Heilung des Taubstummen 7, 34, und ebenso des Ausrufs am Kreuz 15, 34.

[2]) Als solcher kommt er natürlich auch bei Marcus vor, auch im Munde Jesu (5, 19. 13, 20).

gebrauch des Paulus, als für Jesus nicht geeignet. Nur in der Erzählung vom Einzug in Jerusalem, die auch darin eine Sonderquelle verrät, beauftragt Jesus seine beiden Jünger, bei der Einholung des Füllens zu sagen, daß ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει (11, 3); in der gleichartig gebildeten Erzählung von der Zurüstung zum Passahmahl dagegen 14, 14 ist das durch ὁ διδάσκαλος ersetzt (εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ, ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει κτλ.). Bei Lukas ist bekanntlich διδάσκαλε im Munde der Jünger meist (neben κύριε) durch die ungewöhnliche Anrede ἐπιστάτα „Vorsteher, Meister" ersetzt, während die Pharisaeer usw. διδάσκαλε sagen.

Im allgemeinen tragen die dieser Schicht angehörigen Erzählungen gleichartige Züge und fügen sich, wie wir gesehn haben, in den geschlossenen, topographisch wie inhaltlich konsequent fortschreitenden Aufbau des Evangeliums. So werden wir sie auf eine einheitliche Überlieferung zurückführen können, die wir als die „Jüngerquelle" bezeichnen wollen. Daß diese in dem Bericht über die Wanderzüge bereits in zwei Brechungen vorliegt, die Marcus in einander gearbeitet hat, und daß er die ursprüngliche Motivierung derselben durch die Bedrohung durch Herodes gestrichen hat, haben wir schon gesehn. Weiteres wird sich sogleich ergeben.

Die Zwölferquelle

Zwischen den Erzählungen, in denen Jesus von der, der Zahl nach unbestimmten Schar der μαθηταί begleitet ist und zu ihnen redet, steht eine andre Gruppe, in der er von dem geschlossenen Kreis der „Zwölf" umgeben ist. Diese Stücke lassen auch sonst erkennen, daß sie aus einer andern Quelle stammen.

Gleich in dem ersten Stück, in dem sie vorkommen, dem Bericht über ihre Einsetzung 3, 13 ff., liegt die Kontamination von zwei Quellen deutlich zutage:

13 καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος, καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν.

14 καὶ ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ ||

15 καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια,

16 καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα
καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον κτλ. ||
20 καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον, worauf die Beelzebuldiskussion und die Aufsuchung durch seine Mutter und Geschwister folgt.

So wie der Text lautet, erzählt auch der unbeholfenste Schriftsteller — und das ist Marcus keineswegs! — nicht, wenn er ihn frei gestalten kann und ihm die Hände nicht durch einen schon fixierten Wortlaut gebunden sind, den er beibehalten will. Daß Jesus die Zwölf einsetzt, wird zweimal gesagt[1]); das zweite Mal, v. 16, erscheinen sie, im Gegensatz zu dem Fehlen des Artikels in v. 14, als ein fester, dem Leser bekannter Begriff: „Die Zwölf", οἱ δώδεκα. Ihre Bestimmung wird ganz verschieden angegeben, nach v. 14 sollen sie seine ständige Gefolgschaft bilden, nach v. 15 zur Predigt und Austreibung der Dämonen in die Welt ziehn[2]). Das hat seine unmittelbare Fortsetzung in der Instruktion und Entsendung der Zwölf 6, 7—13, von der sie v. 30 zurückkehren und ihm von ihrer Wirksamkeit berichten. Dabei werden sie dann (6, 30) als οἱ ἀπόστολοι bezeichnet, das einzige Mal, wo dieses Wort bei Marcus vorkommt[3]).

---

[1]) Die Rezension I v. Sodens (cod. D usw.) streicht es das zweitemal (v. 16), ein deutlicher Beweis, daß diese Rezension hier wie überall eine Überarbeitung ist, welche die stilistischen Härten glätten will. Ein Teil der Handschriften fügt ferner in v. 14 aus Lukas 6, 13 οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, in v. 15 aus Luk. 9, 1 = Matth. 10, 1 θεραπεύειν τὰς νόσους ein.

[2]) Marcus hat natürlich gemeint, sie sollen in der Zeit, wo sie nicht unterwegs sind, bei ihm sein. Aber das hebt den inneren Widerspruch nicht auf: entweder sind die Zwölf sein ständiges Gefolge, oder sie sind Missionare, die nur gelegentlich einmal zu ihm zurückkehren. Was Marcus im Sinn hat, würde er niemals so formulieren, wenn er frei erzählen könnte. Es kommt hinzu, daß wir uns Jesus in der Zeit ihrer Abwesenheit allein, ohne Jünger, denken müssen. Es wird denn auch von ihm aus dieser Zeit nichts erzählt, sondern die Lücke formell mit dem Bericht über Johannes' Tod ausgefüllt.

[3]) Matthaeus hat 14, 12 die Angaben des Marcus, daß die Jünger des Johannes ihn bestattet haben (was schon vor längerer Zeit geschehn ist und hier nachträglich berichtet wird) und daß jetzt die Jünger zu Jesus zurückkehren καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα, ὅσα ἐποίησαν, zu dem Satz

Somit hat Marcus das Stück v. 15 ff. in seine Hauptquelle, die Jüngerquelle, aus einer andern Schrift eingelegt, die wir als die Zwölferquelle bezeichnen können. Von ihr ist uns hier der Eingang erhalten, die Einsetzung der Zwölf als Missionare. Daran schließt sich der Katalog. Denn deutlich werden Simon und die Zebedaeussöhne hier zum ersten Mal eingeführt, und daher auch die Namen, die Jesus ihnen gibt, Petrus und Boanerges = υἱοὶ βροντῆς, daran angefügt; wir werden sehn, daß die Zebedaeussöhne auch sonst in dieser Quelle stark hervortreten. Andreas dagegen wird von seinem Bruder getrennt und steht an der Spitze der übrigen Namen: das verträgt sich schlecht mit der Geschichte von der Berufung der vier ersten Jünger 1, 16 ff. vgl. 29. Die übrigen sind, wie Andreas, lediglich Namen von Statisten; nur Judas Iskarioth, der den Schluß bildet, erhält gleich hier den Zusatz ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν. Zu beachten ist auch, daß Lewi, Sohn des Alphaeus, der einzige, dessen Berufung die Jüngerquelle außer den vier Hauptjüngern noch erzählt, hier nicht erscheint, sondern statt dessen ein Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου.

Auf die unmittelbare Fortsetzung, die Instruktion und Entsendung der Zwölf 6, 7 ff., kommen wir später zurück. Auch sie erweist sich als Einlage, angeknüpft an den Satz, daß Jesus (wie 1, 39) in den Dörfern ringsum als Lehrer auftritt, wozu nach der Zwölferquelle eben die Zwölf bestimmt sind: καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων. || καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν. v. 7a setzt sich fort in v. 14, daß, eben dadurch, daß er von Ort zu Ort zieht, Herodes von seiner Wirksamkeit erfährt: καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, woran sich der Bericht über Johannes' Ausgang anschließt.

kontaminiert. daß die Jünger des Johannes, nachdem sie ihn bestattet haben, ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ. Das würde hier garkeiner Erwähnung bedürfen, wenn nicht Wellhausen Ev. Matth. 75 meinte, daß bei Matthaeus noch Spuren einer alten, von Marcus überarbeiteten Tradition durchschimmerten. Rauch Z. Nt. Wiss. III 303 ff. will gar den Marcustext nach Matthaeus korrigieren und alles folgende auf die Johannesjünger beziehn — als ob nicht Marcus notwendig die Wiederkehr der Zwölf (die für ihn mit den μαθηταί der andern Quelle identisch sind) berichten müßte, da sie nachher wieder dauernd bei Jesus sind.

Für die Jüngerquelle bleibt 3, 13 f. Jesus geht „auf den Berg“, d. i. in das Bergland hinter Kapernaum, wie er sich 1, 35 εἰς ἔρημον τόπον, 6, 66 εἰς τὸ ὄρος zurückzieht. Da trennt er sich von den Seinen, um einsam zu leben; 1, 45 dagegen macht es ihm der Andrang der Heilung Suchenden unmöglich, „offen in eine Stadt einzuziehn, sondern er muß sich draußen ἐν ἐρήμοις τόποις aufhalten, wo doch die Leute von überall her zu ihm kommen“; 6, 41a nimmt er die zurückgekehrten Zwölf mit sich εἰς ἔρημον τόπον, damit sie sich ein wenig ausruhn können[1]). Ebenso ruft er sie hier 3, 14 zu sich, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, und zwar sind es zwölf, die er dazu auswählt. Allerdings könnte man vermuten, daß auch das erste καὶ ἐποίησεν δώδεκα bereits ein Einschub aus der Zwölferquelle sei, so daß die Zwölf in der Jüngerquelle überhaupt niemals vorkämen. Aber dann würde nicht nur ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ in der Luft schweben, sondern die ganze Erzählung würde völlig inhaltlos; denn weiter wird von dem Aufenthalt auf dem Berg nichts berichtet, die Fortsetzung ist v. 20 καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον (in Kapernaum), wo das Gedränge sofort wieder so stark wird, „daß sie nicht einmal ihr Brot essen können“. Somit wird die Einsetzung der Zwölf auf dem Berge doch der Jüngerquelle angehören; dann ergab sich die Einschaltung des Berichts aus der Zwölferquelle ohne weiteres. Aber dies ist dann die einzige Stelle, an der die Zwölf in der Jüngerquelle erwähnt werden; eine größere Bedeutung haben sie in dieser durchaus nicht. Darauf kommen wir später wieder zurück.

Auch in dem nächsten Stück, in dem die Zwölf vorkommen, 4, 10 ff., liegt die Kontamination von zwei Quellen deutlich zutage. Jesus hat der Menge die Parabel vom Säemann vor-

[1]) Der Satz v. 31a καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον vermittelt zwischen der Zwölferquelle und der folgenden Erzählung, der Speisung der Fünftausend aus der Jüngerquelle, die mit dem Satz v. 31b einsetzt ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν. καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν, worauf die Menge doch zu Lande herbeiströmt. Auch hier zeigt die Doppelheit der Motivierung und das zweimalige Vorkommen der gesperrten Worte deutlich die Kontamination der beiden Quellen. Aber hier hat offenbar Marcus selbst den Satz v. 31a geschaffen.

getragen: καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν || σὺν τοῖς δώδεκα || τὰς παραβολάς (v. 10). So deutlich wie nur irgendwo im Hexateuch oder etwa bei Livius tritt der Einschub einer andern Quelle hier auch im Wortlaut hervor. Die Antwort auf die Frage „derer um ihn" — also die Fortsetzung der Jüngerquelle — folgt denn auch erst v. 13 καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε; worauf die Deutung ausführlich gegeben wird. Das Zwischenstück aus der Zwölferquelle v. 11. 12 dagegen hat einen ganz andern Inhalt: „und er sagte ihnen: euch ist das Geheimnis des Gottesreichs gegeben; jenen draußen aber kommt alles (nur) in Parabeln zu, damit sie 'mit offenen Augen schaun und nicht sehn, mit offenen Ohren hören und nicht verstehn, auf daß sie nicht etwa umkehren und ihnen vergeben werden kann'" — ein Citat aus Jesaja 6, 9. Die esoterische Auffassung der Lehre Jesu (oben S. 108) gehört also der Zwölferquelle an: sie ist nur für die auserwählte Schar der Gläubigen bestimmt, alle andern sind zur Verdammnis prädestiniert. So sehn wir, daß die Zwölf hier bereits in engster Verbindung mit dem Begriff der Kirche auftreten, deren Fundament sie durch die Übermittlung der Lehre geworden sind, entsprechend der Auffassung des Lukas (oben S. 29) und der ganzen folgenden Zeit. Es ist die διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, deren Grundlage uns hier entgegentritt.

Daß v. 10b—12 ein Einschub sind, wird dadurch bestätigt, daß der Spruch aus Jesaja in der Jüngerquelle 8, 18 wiederkehrt, dort nicht auf die Menge, sondern auf die Jünger selbst bezogen, in der Mahnrede über den Sauerteig der Pharisaeer und des Herodes (oben S. 111): „was redet ihr darüber, daß ihr keine Brote habt? Begreift und versteht ihr noch nicht? ist euer Herz verhärtet? 'ihr habt Augen und seht nicht, habt Ohren und hört nicht'?" Diese Auffassung ist natürlich wesentlich ursprünglicher als die der Zwölferquelle; die beiden Parallelstellen zeigen, daß diese einem jüngern Stadium der Entwicklung angehört als die Jüngerquelle.

Der nächste Abschnitt aus der Zwölferquelle ist 9, 33 ff. Jesus kommt nach Kapernaum und fragt ἐν τῇ οἰκίᾳ — also in

dem Hause, in dem er sich regelmäßig aufhält (vgl. 2, 1) —, worüber sie sich unterwegs unterhalten haben. Das ist angeschlossen an den geheimen Zug durch Galilaea 9, 30; Marcus hat nicht beachtet, daß Jesus, wenn er „nicht will, daß jemand etwas davon erfährt“, gewiß nicht nach Kapernaum und in sein altes Quartier gegangen ist, wo ihn jedermann kannte. Auch inhaltlich schließt die Episode schlecht an das Vorhergehende an. Hier hat Jesus „seinen Jüngern“ Tod und Auferstehung des Menschensohns verkündet; „die aber verstanden die Sache nicht, scheuten sich indessen, ihn zu fragen“. Das gestattet formell die Anknüpfung: sie unterhielten sich darüber, wer der größte sein wird, scheuten sich aber, das zu bekennen, sondern schwiegen. Jesus weiß natürlich, wovon sie geredet haben. „Da setzte er sich, rief die Zwölf, und sprach zu ihnen: wenn jemand der erste sein will, muß er von allen der letzte und aller Diener sein,“ was er an einem Kinde, das er in ihre Mitte stellt, illustriert: „wer ein derartiges Kind aufnimmt, nimmt mich auf, und damit den, der mich gesandt hat.“ Eine Variante dazu folgt 10, 13 ff., wo die μαθηταί hindern wollen, daß man die Kinder zu ihm bringt, damit er sie berühre; er aber wehrt ihnen: „denn solcher ist das Gottesreich; wahrlich ich sage euch, wer das Gottesreich nicht aufnimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen.“ Auch hier, wie in der Verwendung des Jesajaspruchs, zeigt sich einerseits, daß beide Quellen auf denselben Grundstock von Traditionen zurückgehn, andrerseits, wie sich die Worte Jesu in der Überlieferung verschoben haben und verschieden gewendet sind. Auch hier ist die Fassung der Jüngerquelle 10, 13 ff., daß die Gläubigen werden müssen wie die Kinder, echter und älter als die der Zwölferquelle 9, 37, die daraus eine Weisung für das Verhalten der Gemeinde macht.

An die Worte über das Kind ist 9, 38 ff. eine Reihe weiterer Sprüche angeschlossen, die gleichfalls für das Verhalten der Christengemeinde Weisungen geben, darunter v. 42 nochmals ein Spruch über die Kinder: „wer einem dieser Kleinen, die da glauben, Anstoß gibt, dem wäre besser, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gelegt und er ins Meer geworfen würde.“ Ebenso soll man jedes Glied, wenn es Anstoß gibt, abhauen, Hand, Fuß, Auge; besser verstümmelt ins Gottesreich eingehn,

als heil ins Feuer der Gehenna. Auch diesen Abschnitt werden wir der Zwölferquelle zuweisen dürfen, die mithin, ähnlich wie Q, die einzelnen Aussprüche Jesu in lockerer Verbindung aneinander gereiht hat. Daß Marcus sie an dieser Stelle in der Absicht eingefügt hat, die Jünger zur richtigen Auffassung des Gottesreichs und damit zugleich zur Erkenntnis der wahren Aufgabe des Messias als des Dieners der Menschen und seines Opfertodes zu leiten, ist S. 118 f. schon bemerkt.

Besonders bedeutsam ist der an erster Stelle stehende Spruch (9, 38 ff., vgl. o. S. 116): Johannes erzählt, daß sie jemand getroffen hätten, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, ohne daß er „zu unsrem Gefolge gehörte" (ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν), und daß sie ihn deshalb daran gehindert hätten. Jesus verweist ihnen das: „hindert ihn nicht; denn keiner, der in meinem Namen Wunder tut, kann mich alsbald schmähen; denn wer nicht wider uns ist, ist für uns. Denn wer euch auch nur mit einem Becher Wasser tränkt, wenn er weiß, daß ihr Christi seid" — ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε, d. h. wenn ihr euch ihm als Christen zu erkennen gegeben habt und er euch trotzdem tränkt —, „der wird wahrlich seinen Lohn nicht verlieren"[1]). Sehr anschaulich führen diese Worte in die Zeit, wo auf der einen Seite das ὄνομα Χριστοῦ [nicht Ἰησοῦ!], das Bekenntnis

[1]) Daran schließt durchaus passend als Gegenbild der Satz über den an, ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τῶν πιστευόντων. Dieser Satz gibt einerseits die Verbindung mit dem vorhergehenden Spruch über die Aufnahme der Kinder ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, und ermöglicht andrerseits die Anknüpfung der Sprüche über das σκανδαλίζειν an Hand, Fuß oder Auge. An das Gehennafeuer, das dadurch droht, schließt der Spruch: „denn ein jeder wird durch Feuer gesalzen werden. Das Salz ist ein gutes Ding; wenn es aber seinen Salzgehalt verliert, womit wollt ihr es würzen (d. h. ihm seinen Salzcharakter wiedergeben)? Also habt selbst Salz in euch und haltet Frieden unter einander." Das ist keineswegs zusammenhanglos, sondern der Gedanke ist: ihr bedürft des Salzgehalts, der inneren Weihe, die euch wie Feuer läutert. Habt ihr aber kein brauchbares Salz in euch — könnt ihr das Ärgernis, das euch die Glieder und Sinne geben, nicht resolut überwinden —, so wird das Feuer euch verzehren, ihr werdet der Gehenna anheimfallen. Der Schluß, daß dieses Salz, der innere Gehalt jedes einzelnen, sich darin bewährt, daß sie unter einander Frieden halten, lenkt wieder auf den Eingang des ganzen Abschnitts zurück: damit wird der Rangstreit hinfällig, der unter den Zwölf ausgebrochen ist.

zum Christentum, überall Verfolgungen ausgesetzt war, zunächst von seiten der Juden — denn an den Konflikt mit dem römischen Staat, der in der nächsten Generation einsetzt, ist hier noch nicht zu denken —, und wo andrerseits unter den christlichen Missionen zahlreiche Gegensätze bestanden und sich bekämpften; damals werden zugleich Vorgänge, wie sie Act. 19, 13 erzählt werden, garnicht selten gewesen sein, daß jüdische Exorcisten die christlichen Bannmittel übernahmen und den Namen Jesu zur Bannung der bösen Geister benutzten. In dem bei Marcus erhaltenen Spruch gebietet Jesus demgegenüber Nachsicht und Gewährenlassen: sie kommen unsrer Sache zugute, „wer nicht wider uns ist, ist für uns". Den entgegengesetzten Spruch geben Matthaeus 12, 30 und Lukas 11, 23 in ihrer aus Marcus und Q (bei jedem in andrer Weise) komponierten Version der Beelzebulepisode, der Widerlegung der Behauptung, daß Jesus die Dämonen durch ihren Obersten Beelzebul austreibe: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut"[1]). Es ist gewiß nicht Zufall, daß bei Marcus Johannes der Vertreter der rigorosen Ansicht ist, der eine der beiden „Donnersöhne" des Apostelkatalogs 2, 17; auch das spricht dafür, daß dieser Abschnitt, neben 10, 35 ff. der einzige, in dem einer der Apostel außer Petrus selbständig auftritt, aus der Zwölferquelle stammt. Auch daß er sich mit seiner Erzählung direkt und unaufgefordert an Jesus wendet[2]), widerspricht dem Brauch der Jüngerquelle. Wir dürfen damit wohl verbinden, daß bei Lukas unmittelbar auf den aus Marcus 9, 30—40 übernommenen Abschnitt, der

---

[1]) Daher hat Matthaeus den ganzen Abschnitt, der den Spruch Marc. 9, 40 enthält, ausgelassen, während Lukas ihn 9, 49 f. verkürzt gibt. Den anschließenden Spruch Marc. 9, 41 dagegen bringt auch Matth. 10, 42 (s. S. 143 Anm.), während Lukas ihn ausläßt. Vgl. auch Matth. 7, 22: „Viele werden an jenem Tage sagen: Herr, haben wir nicht in deinem Namen prophezeit, Dämonen ausgetrieben, viele Wunder getan? Ich aber werde ihnen sagen müssen: ich habe euch nie gekannt, weicht von mir, ihr Täter der Gesetzlosigkeit!"

[2]) Gemeint ist das als Einwand gegen Jesu Wort, daß wer eines der Kinder ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου aufnimmt, ihn selbst aufnimmt; der Exorcist hat auch ἐν τῷ ὀνόματί σου gehandelt, soll aber darum doch nicht zugelassen werden.

bei ihm mit diesen Worten schließt[1]), die Erzählung folgt, daß als ein samaritanisches Dorf Jesus nicht aufnehmen will, weil er nach Jerusalem zieht, Jakobus und Johannes Feuer vom Himmel darauf herabrufen wollen und Jesus ihnen das verweist. Das mag ein Bruchstück der Zwölferquelle sein, das in die Sonderquelle des Lukas Aufnahme gefunden hat, ähnlich wie uns in der Erzählung von der Warnung vor Herodes Luk. 13, 31 f.

[1]) Lukas übernimmt die Leidensverkündigung 9, 43—45 = Marc. 9, 30—32, den Streit, wer der größte ist und Jesus' Spruch über das Kindlein 9, 46—48 = Marc. 9, 33—37 (aber mit Auslassung der Einkehr in Kapernaum und mit Umstellung des Wortes Marc. v. 35 εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος = v. 48 b ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας vom Anfang an den Schluß), und die Erzählung des Johannes von dem Exorcisten nebst Jesu Zurechtweisung 9, 49 f. = Marc. 9, 38—41 (mit Weglassung von v. 39 und 41). Den Spruch über das Salz (Marc. 9, 49 f.) bringt er verkürzt 14, 34 f.; den über das Ärgernis durch die Gliedmaßen hat er nicht aufgenommen, v. 42 über den, der bei den Kleinen Anstoß erregt, gibt er 17, 1 f. in Verbindung mit der aus Q stammenden Äußerung, daß Ärgernis sein muß, ebenso wie Matth. 18, 6 f. — Matthaeus hat 18, 1—9 aus Marcus 9, 34. 36. 37. 42—47 (mit dem eben erwähnten Zusatz) übernommen und 10, 15 f. über die Kinder in v. 3 eingefügt. Die Äußerung über den Exorcisten übergeht er, den Spruch über das Salz 9, 50 hat er in die Bergpredigt 5, 13 (modifiziert) aufgenommen, ebenso den über die Glieder 5, 29 f., so daß er bei ihm zweimal vorkommt. Den Satz Marc. 9, 35 hat er in der Fassung ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος 23, 11 in die Rede gegen die Pharisaeer eingefügt. Der Spruch über das Tränken der Gläubigen Marc. 9, 41 ist bei Matth. 10, 40 ff. mit dem über die Aufnahme der Kinder Marc. 9, 37 kontaminiert: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich, wer mich aufnimmt, meinen Entsender auf. Wer einen Propheten als solchen (εἰς ὄνομα προφήτου) aufnimmt, wird Prophetenlohn erhalten, wer einen δίκαιος als solchen aufnimmt, den eines δίκαιος; und wer einen dieser Kleinen auch nur mit einem Becher kalten Wassers als Jünger (εἰς ὄνομα μαθητοῦ) aufnimmt, wird seines Lohnes nicht verlustig gehn." Das bildet den Abschluß der Instruktion der Zwölf bei ihrer Entsendung und zeigt durch die völlige Umgestaltung des ursprünglichen Sinns seinen sekundären Charakter gegenüber der Fassung bei Marcus. Es tritt uns hier bereits die Organisation und Gliederung der entwickelten Christengemeinde entgegen: die Propheten sind [nächst den Zwölf oder den Aposteln] der vornehmste Stand, s. Kor. I 12, 28; dann folgen die δίκαιοι, die Christen. die sich voll bewährt haben, schließlich die Masse der μικροὶ οὗτοι, der gewöhnlichen μαθηταί, die nicht durch besondere Gaben ausgezeichnet sind.

ein Nachklang der ursprünglichen Fassung der Jüngerquelle begegnet ist (oben S. 110).

Auch in diesem Abschnitte wieder führt uns die Zwölferquelle in das Leben der Christengemeinde der ersten Jahrzehnte und sowohl ihre äußeren Bedrängnisse wie ihre inneren Gegensätze hinein, die uns in verschiedener Brechung entgegentreten und durch Herrenworte die Weisung für das richtige Verhalten festlegen. Darin berührt sie sich mit der eschatologischen Rede cp. 13. Sie wird aus derselben Zeit und denselben Kreisen stammen.

Das wird weiter bestätigt durch den vierten Abschnitt aus der Zwölferquelle 10, 32b—45. Auf dem Wege nach Jerusalem verkündet Jesus den Zwölf, die er zu sich ruft (παραλαβὼν τοὺς δώδεκα), nochmals — πάλιν, bei Marcus in Wirklichkeit zum dritten Mal — sein zukünftiges Schicksal[1]), und zwar hier mit allem Detail des Prozesses und der Hinrichtung. Da wenden sich die beiden Zebedaeussöhne — auch hier wieder wird Jesus direkt angesprochen — an ihn mit der Bitte, ihnen „in seiner Herrlichkeit" die Plätze zu seiner Rechten und Linken zu geben, worauf er ihnen ihr Schicksal verkündet (s. o. S. 120). „Als die Zehn das hörten, begannen sie über Jakobus und Johannes unwillig zu werden. Jesus aber rief sie zu sich" und belehrt sie, daß, im Gegensatz zu den weltlichen Reichen, „wer unter euch groß werden will, euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, der Knecht aller sein muß, wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben"[2]). Der im vorhergehenden Stück 9, 35 an die Zwölf

[1]) Die dreifache Wiederholung erklärt sich so aus der Verschiedenheit der Quellen: 8, 31 schließt an das Petrusbekenntnis an, 9, 31 stammt aus der Jüngerquelle. Marcus hat das aber benutzt, um zu zeigen, wie schwer und langsam die Jünger zur Erkenntnis kommen. — 10, 32a καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο gehört noch der Jüngerquelle an, im Anschluß an die Erzählung vom reichen Jüngling, s. o. S. 119.

[2]) Matthaeus hat 20, 20 ff. die Erzählung des Marcus im übrigen wörtlich übernommen, aber dadurch abzuschwächen gesucht, daß er die Mutter der Zebedaiden προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ mit ihnen kommen und die Bitte vortragen läßt. Sonst sind die geringen Abweichungen nur stilistisch; dabei hat er die feine Bezeichnung der welt-

gerichtete Satz εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος wird hier 10, 43 fast wörtlich wiederholt: ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος. Das Gegenstück in der Jüngerquelle ist 10, 31 πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι.

Diese Stelle setzt das Martyrium der Zebedaiden zu Anfang des Jahres 44 (s. Bd. III) voraus. Auch das weist auf eine jerusalemische Tradition. Von Petrus ist nicht die Rede, die beiden Zebedaeussöhne treten in den Vordergrund, wie 9, 38 Johannes der Sprecher ist. Damit hängt offenbar zusammen, daß im Apostelkatalog zwar Petrus die erste Stelle behält — die konnte ihm nicht genommen werden —, aber Andreas von ihm getrennt ist und Jakobus und Johannes unmittelbar an ihn gerückt werden.

Das letzte Stück aus der Zwölferquelle ist das Abendmahl 14, 17—24, zu dem als Einleitung der Verrat des Judas 14, 1. 2. 10. 11 gehört; darauf kommen wir später zurück.

Sonst werden die Zwölf nur noch 11, 11 bei der Rückkehr nach Bethanien am Abend des Einzugs in Jerusalem erwähnt (ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα). Aber die Erzählung vom Einzug gehört nicht der Zwölferquelle an, denn in ihr entsendet Jesus 11, 1 zur Einholung des Füllens δύο τῶν μα-

---

lichen Machthaber bei Marcus οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν durch Auslassung des δοκοῦντες verwischt (er sagt οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν). — Lukas hat 22, 24 f. die Diskussion in das Abendmahl, im Anschluß an die Ankündigung des Verrats, versetzt, aber ganz verkürzt und die Bitte der Zebedaeussöhne ausgelassen: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. Die Verkündung des Schicksals der Zebedaiden wird durch Verschmelzung mit dem Spruch Matth. 19, 28 dahin umgewandelt, daß Jesus den Aposteln, die bei ihm ausgeharrt haben, ein Königtum vermacht, „wie mir mein Vater ein Königtum vermacht hat, daß ihr an meinem Tisch in meinem Königtum essen und trinken und auf Thronen sitzen sollt, um die zwölf Stämme Israels zu richten" (d. i. „zu regieren", wie Wellhausen richtig übersetzt). Der Spruch über die Dienstleistung wird dahin umgewandelt, daß „bei euch" groß und klein, der Tafelnde und der Diener gleich stehn sollen. Dabei hat er in die Schilderung der weltlichen Reiche den hübschen Zug aufgenommen, daß dort die Machthaber den Titel εὐεργέται erhalten (οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται). Man sieht, daß Lukas Weltkenntnis besitzt.

θητῶν, ebenso wie bei der Vorbereitung des Passahmahls 14, 13, nicht δύο τῶν δώδεκα. Diese beiden Erzählungen gehören eng zusammen und sind nach demselben Schema gebildet; näher können wir auf sie erst später eingehn.

Daß die Zwölferquelle, die wir so ausgeschieden haben[1]), dem Marcus schriftlich vorgelegen hat, kann nicht zweifelhaft sein. Nur so erklärt sich die Beibehaltung ihres Wortlauts, und vor allem die Kontamination in 3, 13 ff. und 4, 10, wo die beiden Quellen ganz in der Art wie im Hexateuch in einander geschoben sind. Die Möglichkeit, daß derselben Quelle auch noch andre Stücke, so einige der Parabeln in cp. 4, entstammen, ist natürlich nicht ausgeschlossen; doch wird sich darüber schwerlich etwas ermitteln lassen.

Auch die beiden Jüngerquellen müssen Marcus schriftlich vorgelegen haben; dafür sprechen nicht nur die Dubletten, sondern vor allem, daß der ursprüngliche Zusammenhang, die Bedrohung durch Herodes als Anlaß für die Wanderzüge Jesu, durch die von Marcus vorgenommene Verwischung noch deutlich durchschimmert.

Daß die eschatologische Prophezeiung cp. 13 ihm schriftlich vorlag, sagt sie selbst unzweideutig. Ob wir für einige der späteren Abschnitte, den Einzug in Jerusalem, die Salbung in Bethanien und das Passahmahl eine weitere Quelle anzunehmen haben oder ob diese Stücke aus einer der beiden Jüngerquellen stammen, wird sich nicht entscheiden lassen.

Das gewonnene Ergebnis ist von höchster Bedeutung. Es zeigt sich, daß wir für die Erkenntnis der Geschichte Jesu keineswegs lediglich mit Aufzeichnungen der zweiten, nachapostolischen Generation zu rechnen haben, sondern weit darüber hinaus mitten in die erste Generation hineingeführt werden, die ihn persönlich genau gekannt hat und noch eine lebendige Erinnerung bewahrte, und daß uns diese ältesten Erinnerungen in mehrfachen Fassungen vorliegen. So liegt garkein Grund vor, diese ältesten Überlieferungen nicht in allem Wesentlichen,

[1]) Ich stelle die zu ihr gehörenden Abschnitte noch einmal zusammen: 3, 15—19 nebst 6, 7—13. (30); 4, 10b—12; 9, 33—56; 10, 32b—45; 14, 1. 2. 10. 11. 17—24. Ferner vielleicht Luc. 9, 52—56.

auch in der chronologischen Anordnung seiner Geschichte, für historisch zuverlässig zu halten.

Zugleich aber reflektiert sich in ihnen die innere Entwicklung der Gemeinde und der in ihr herrschenden Ideen, und nicht minder die Kämpfe, die sie zu bestehn hat, um sich inmitten der feindlichen Welt zu behaupten.

Petrus bei Marcus: die Verleugnung und Gethsemane

In scharfem Gegensatz gegen das völlige Zurücktreten aller Persönlichkeiten auch unter den Jüngern, mit Ausnahme der Zebedaeussöhne in der Zwölferquelle, steht die große Rolle, die Petrus bei Marcus spielt. Auch erscheint er hier nicht etwa als Statist, sondern greift wirklich in die Handlung ein und trägt individuelle Züge; es ist möglich, seine Persönlichkeit wenigstens in einigen charakteristischen Momenten zu erfassen.

Über die Berufung des Petrus erfahren wir allerdings nichts, was als geschichtlich gelten kann. Aber gleich die ersten Erzählungen von Jesus, in denen von weiteren Jüngern als den Vier noch nicht die Rede ist, spielen in Petrus' Heimat Kapernaum, das zweite Wunder ist die Heilung seiner Schwiegermutter, bei der er wohnt, vom Fieber; und als Jesus dann ganz frühmorgens in die Einsamkeit geht um zu beten, „suchte ihn Simon mit den Seinen, und sie fanden ihn und sagten: alle suchen dich. Er aber sagte: wir wollen anderswohin in die benachbarten großen Dörfer (κωμοπόλεις) gehn, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich hinausgegangen.“ Diese Scene hat sich offenbar dem Petrus ganz lebendig eingeprägt. Sie enthält denn auch ein sehr wertvolles Selbstzeugnis Jesu: in dem Drange, zu predigen, die erkannte Wahrheit der Welt zu verkünden, hat er, offenbar erst vor wenigen Tagen, seine Heimat Nazaret verlassen, und zur Vorbereitung auf sein Werk bedarf er immer aufs neue der inneren Sammlung in der Einsamkeit und der Stärkung durch Gebet. Wir erkennen in dieser Scene die inneren Kämpfe und Anfechtungen, die er zu bestehen hat, wenn er als Wanderprediger mit der vollen Autorität (ἐξουσία) des gottgesandten Verkünders des Evangeliums auftreten will.

In der Geschichte vom verdorrten Feigenbaum macht Petrus,

als sie am nächsten Morgen von Bethanien wieder nach Jerusalem gehn, 11, 21, Jesus darauf aufmerksam, daß sein Wort erfüllt ist, und Jesus antwortet mit dem Spruch über die Allmacht des Glaubens (oben S. 115 f.). Auf der Wanderung nach Jerusalem, als Jesus über die Schwierigkeit für den Reichen gesprochen hat, ins Gottesreich zu gelangen, und die Jünger darüber erschrecken und Jesus sie mit der Allmacht Gottes tröstet, die dennoch die Rettung ermöglicht, sagt Petrus zu ihm 10, 28: „wir haben doch alles im Stich gelassen und sind dir gefolgt," und Jesus verheißt denen, die um seiner und des Evangeliums willen Haus und Familie verlassen haben, hundertfältige Belohnung, im irdischen Leben (νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ) unter Verfolgungen, im kommenden Äon ewiges Leben. „Vielfach aber werden die ersten die letzten und die letzten die ersten werden."

Gewiß wäre es denkbar, daß eine der Jüngerquellen den Petrus als Sprecher verwendet hätte [1]), wie die Zwölferquelle 9, 38 den Johannes. Aber ihrer sonstigen Art entspricht das garnicht; die Redenden sind sonst immer die μαθηταί als Chor, ohne Hervortreten eines einzelnen. Auch fehlt diesen Scenen und Äußerungen keineswegs ein individueller Charakter: Petrus ist der eifrige, der nicht an sich zu halten vermag.

Noch weit stärker tritt dieser Zug in der Geschichte von Petri Verleugnung und ihrer Verkündung durch Jesus hervor (14, 27—31. 54. 66—72). Unter einander gehören diese Stücke eng zusammen, aber mit dem Vorhergehenden sind sie nicht verknüpft, sondern die Verkündung der Verleugnung setzt 14, 27 ganz unvermittelt ein [2]): „Jesus sprach zu ihnen: ihr alle werdet Anstoß nehmen [3]), denn geschrieben steht: 'ich werde den Hirten

---

[1]) Bei Matthaeus geschieht das bekanntlich 15, 15, wo er anstatt der μαθηταί bei Marcus 17, 17 nach der Deutung der Parabel fragt; ähnlich Luc. 12, 41. Vgl. auch Matth. 18, 21. Die Stelle Marc. 10, 28 ist von Matth. 19, 27 und Luc. 18, 28 wörtlich übernommen.

[2]) Auch darin klafft eine Fuge, daß Jesus und die Jünger nach dem Abendmahl 14, 26 ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, nach der Petrusscene ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανεί. Das ist zwar kein direkter Widerspruch; aber eine einheitliche Erzählung würde die doppelte Lokalitätsangabe vermieden haben.

[3]) Matthaeus 26, 31 setzt hinzu ἐν ἐμοί. Lukas 22, 31 f. ersetzt die Verkündung. im Anschluß an den Rangstreit und die Verheißung des

schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen' (Zach. 13, 7); aber nach meiner Auferweckung werde ich euch vorangehn nach Galilaea. Petrus sagte zu ihm: auch wenn alle Anstoß nehmen, so doch ich nicht." Es folgt die Prophezeiung seiner Verleugnung, „er aber redete um so eifriger (ἐκπερισσῶς): wenn ich mit dir sterben muß, werde ich dich doch nicht verleugnen. Ebenso sprachen auch alle andern."

Das setzt sich unmittelbar fort in der Scene in Gethsemane. Auch hier steht Petrus im Mittelpunkt; Jakobus und Johannes, die Jesus gleichfalls mitnimmt und bei ihm zu bleiben und zu wachen bittet, als ihn die Todesangst mit voller Wucht packt, treten nicht weiter hervor, als Jesus vom Gebet aufsteht und die drei schlafend findet, redet er nur den Petrus an: „Schläfst du, Simon? Warst du nicht imstande, auch nur eine Stunde zu wachen?" Erst die weitern Worte „Wacht und betet, daß ihr nicht in Versuchung kommt; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" sind an alle drei gerichtet, und ebenso beim zweiten und dritten Mal[1]).

Wenn irgend etwas, so tragen diese Scenen und ebenso die ganz ausführlich erzählte Verleugnung 14, 54. 66—72 das Gepräge voller Authenticität[2]). Sie können nur auf Petrus selbst zurückgehn; es ist ganz undenkbar, daß sie etwa von andrer

Königtums in seinem Reich S. 145 Anm. durch die Worte: „Simon, Simon, siehe der Satan hat eure Auslieferung gefordert (ἐξῃτήσατο ὑμᾶς), um euch zu sichten wie Weizen; ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe; wenn du also dereinst wieder umkehrst, so festige deine Brüder!" Hier ist die Beziehung auf die Verleugnung nach der Gefangennahme durch eine Charakteristik der gesamten späteren Laufbahn des Petrus ersetzt, in der die Beziehung auf sein Verhalten in der kritischen Zeit gegenüber Paulus und bis auf seinen Tod nicht zu verkennen ist. — Dann folgt Petrus' Erklärung, in der Fassung: „Herr, ich bin bereit, mit dir ins Gefängnis und in den Tod zu gehn", und die Voraussage seiner Verleugnung.

[1]) Matthaeus hat den Bericht des Marcus unverändert übernommen, Lukas dagegen sehr stark gekürzt, dagegen 22, 43 f. die Agonie Jesu kräftig ausgemalt: der Schweiß tropft ihm wie Blut auf die Erde, ein Engel kommt vom Himmel, ihn zu stärken.

[2]) εἰ μὴ ἦσαν φιλαλήθεις ἀλλ', ὡς οἴεται Κέλσος, πλάσματα ἀναγράφοντες, οὐκ ἂν Πέτρον ἀνέγραψαν ἀρνησάμενον ἢ τοὺς μαθητὰς Ἰησοῦ σκανδαλιζομένους, sagt Origenes c. Cels. II 15 mit Recht.

Seite überliefert oder gar erfunden wären, um ihn in ein schlechtes Licht zu setzen. Jede derartige Absicht, wie sie in der Umwandlung bei Lukas 22, 31 (S. 148 Anm. 3) allerdings hervortritt, liegt denn auch der Art, wie Marcus sie erzählt, ganz fern. Um so stärker ist ihre Wirkung, sowohl in der Schilderung der Seelenkämpfe, mit denen Jesus ringt, bis er sich willig in sein unvermeidliches Schicksal ergibt, wenn das der Wille des göttlichen Vaters ist, wie in der der verschlafenen Jünger, an die er sich klammern möchte und die er mit sanften Vorwürfen mahnt, als der Schlaf sie immer wieder bewältigt. Von messianischer Färbung ist nichts darin; es ist nicht der überirdische Gottessohn, sondern der Mensch Jesus, der uns hier ergreifend entgegentritt.

Auf Petrus müssen diese Vorgänge einen unauslöschlichen Eindruck gemacht haben, und von ihm ist es selbstverständlich, daß er sie treu in der Erinnerung bewahrt und daß er sie erzählt hat, um sich selbst zu demütigen. Ein kleines, aber um so bedeutsameres Anzeichen der Echtheit ist, daß Jesus ihn nicht mit Kephas oder Petrus, sondern mit seinem Eigennamen Simon anredet — das einzige Mal, wo nach Verleihung des Namens Petrus 3, 16 dieser Name bei Marcus noch wieder gebraucht wird. Es ist derselbe Petrus, den wir nachher in der Geschichte wiederfinden, voll Eifer für das Evangelium und seine Ausbreitung, aber dann doch wieder, wenn es sich um große Entscheidungen handelt, wie bei der Heidenmission und Paulus gegenüber, voll Bedenklichkeiten und ohne die feste Entschlußkraft und die Fähigkeit, konsequent bis zum Ende zu gehn[1]).

So versagt auch hier, als es nun bitterer Ernst wird, sein Mut, trotz aller feurigen Versicherungen, die er vorher gegeben hat. Nach einem kurzen Versuch des Widerstandes, bei dem

[1]) Sehr treffend ist das Charakterbild des Petrus auch in der hübschen, nur bei Matthaeus 14, 28 ff. vorliegenden Legende gezeichnet, einer Erweiterung des Wandelns Jesu auf dem See Marc. 6, 48 ff.: Petrus erbittet und erhält die Erlaubnis, zu ihm über das Wasser zu kommen; „aber als er den Sturm schaute, fürchtete er sich und begann zu ertrinken". Da schreit er zu Jesus um Hilfe, dieser faßt ihn bei der Hand und schilt seinen Kleinglauben. Eine Variante dazu ist dann wieder Joh. 21, 7.

einem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abgehauen wird, fliehn alle andern davon — zu beachten ist, daß auch hier Jesus nicht etwa nur von den „Zwölf", sondern von einer unbestimmten Masse von μαθηταί umgeben ist (14, 32); ebenso ist der, der das Schwert zieht, εἷς τις τῶν παρεστηκότων (v. 47)[1]. Ein junger Mensch will ihm noch folgen; als man ihn aber festnehmen will, läßt er das Leinentuch, an dem man ihn festhalten will, im Stich und läuft nackt davon[2]. Petrus dagegen folgt „von ferne", unter dem Anschein, als gehöre er nicht zur Gefolgschaft des Nazareners; und als er zunächst von einer Magd und dann auch an seinem galilaeischen Dialekt erkannt wird — — denn das ist deutlich der Sinn der Worte der Umstehenden ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ[3]) —, schwört er dreimal in immer energischeren Ausdrücken jede Bekanntschaft mit diesem Menschen ab, und da kräht der Hahn zum zweiten Mal, „und er erfaßte die Lage und weinte". Die Episode wird mit voller Anschaulichkeit und allem Detail erzählt[4]), und zwar nicht um Jesu willen — denn für den ist sie gleichgültig und bedurfte die Erfüllung seiner Voraussage höchstens einer kurzen Erwähnung —, sondern um Petrus' willen. Daß sich diesem der

¹) Matthaeus und Lukas fügen beide, aber in sehr verschiedener Fassung, hinzu, daß Jesus den bewaffneten Widerstand verbietet. Lukas läßt ihn das Ohr wieder heilen; das Johannesevangelium läßt Petrus das Schwert ziehn, sehr gegen die ursprüngliche Auffassung, und weiß, daß der Knecht Malchus hieß. Man sieht, wie die Legende ständig anwächst. Außerdem läßt Johannes den Petrus noch von einem andern Jünger (Johannes?) begleitet werden.

²) Die alte, von den Neueren mehrfach, so auch von Wellhausen, wieder aufgenommene Vermutung, dieser νεανίσκος sei Marcus selbst, entbehrt jeder Begründung und trägt eine ganz falsche Auffassung in die Überlieferung hinein. Es ist der vortreffliche Bericht eines Augenzeugen, der hier vorliegt, aber keineswegs der des Schriftstellers selbst.

³) Matthaeus 26, 73 hat daher in καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ geändert, was cod. A und einige andere in der Fassung καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει in den Marcustext einfügen.

⁴) Das hat nicht gehindert, daß schon Lukas 22, 56, der überdies die Reihenfolge der Vorgänge wesentlich ändert (s. u. S. 181 f.), mehrfach an ihr geändert hat: er läßt den Vorgang in Jesu Gegenwart spielen, beim Krähen des Hahns στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν αὐτῷ. Das Johannesevangelium 18, 15 ff. hat dann vollends daran herumkorrigiert.

Vorgang tief ins Gedächtnis eingeprägt hat, ist selbstverständlich; nur auf ihn selbst kann der Bericht des Marcus zurückgehn.

Mit der Voraussage der Verleugnung Petri ist 14, 28 die Ankündigung der Erscheinung in Galilaea verbunden. Das ist eine Einlage in die ursprüngliche Überlieferung[1]), aber von Marcus durchaus sachgemäß eingefügt: Jesus verkündet, daß er trotz ihrer Verzagtheit die Seinen nach der Auferstehung nicht im Stich lassen, sondern ihnen nach Galilaea vorangehn will, natürlich um ihnen dort zu erscheinen (16, 7, s. o. S. 13).

Die Verklärung

Auch das zentrale Stück des Marcusevangeliums, das Petrusbekenntnis und die unmittelbar daran anschließende Verklärung, geht auf Petrus selbst zurück[2]). Es ist oben schon hervorgehoben, daß die schroffe Zurückweisung, die ihm zuteil wird, als er, nachdem er im Namen der Jünger das Bekenntnis gesprochen hat, Jesus zu einer andern, weltlichen Auffassung seiner Stellung bringen will: „Pack dich hinter mich, Satan, denn deine Gedanken sind nicht die Gottes, sondern die der Menschen,“ nur von Petrus selbst überliefert sein kann. Damit ist die Verklärungsscene aufs engste auch äußerlich dadurch

[1]) In dem Evangelienfragment aus dem Faijum (Preuschen, Antilegomena no. VIII. Klostermann, Apokrypha II, kl. Texte no. 8, S. 20), dem Bruchstück eines Traktats, der Worte Jesu zusammenstellt, ist dieser Vers übergangen, ob auf Grund einer abweichenden Überlieferung oder weil er für den Verfasser irrelevant war, läßt sich nicht entscheiden. Das Bruchstück lautet: [πρὸ τοῦ μεταλ]λαγεῖν (ὡσαυτῶς?)· πά[ντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε κατὰ] τὸ γραφέν· πατάξω τὸν [ποιμένα καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[ονται. εἰπόντος δὲ το]ῦ Πέτ(ρου)· καὶ εἰ πάντες, ο[ὐκ ἐγώ, εἶπεν ὁ κύριος] ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύξει, καὶ σὺ πρῶτον τρίς με ἀ]παρν[ήσῃ]. Die gesperrten Worte stehn ebenso bei Marcus, das übrige ist leicht geändert und vor allem gekürzt. — Matthaeus 26, 32 hat den Vers 14, 28 bei Marcus gelesen und unverändert übernommen, Lukas dagegen mußte ihn streichen, weil er zu seiner Darstellung der Auferstehungserscheinungen nicht paßt, s. o. S. 23.

[2]) Die daran anschließende Verkündung der Passion dagegen gehört nicht mehr dazu, sondern stammt aus ganz anderer Quelle, s. o. S. 117 f.

verknüpft, daß hier, und nur hier, die beiden Ereignisse durch Angabe der dazwischen liegenden Zeit: „nach sechs Tagen" (9, 2)[1]) mit einander verbunden sind. Inhaltlich ist die Verklärung die notwendige Ergänzung des Bekenntnisses, die übernatürliche Bestätigung, daß Jesus wirklich der Messias ist. Auch hier, wie in Gethsemane und bei der Erweckung der Tochter des Jairus, nimmt Jesus außer Petrus den Jakobus und Johannes „mit sich und führt sie allein für sich auf einen hohen Berg"; aber auch hier tritt nachher Petrus allein hervor, er ist der einzige, der redet (9, 5).

Die Verklärungsgeschichte wird von den theologischen Kritikern in der Regel als völlig unhistorisch, als ein Mythus oder aber als ein sekundärer Reflex der Auferstehungserscheinungen betrachtet. Ich habe bereits in meinem Buch „Ursprung und Geschichte der Mormonen (1912)" S. 280 diese Auffassung bekämpft und wiederhole, was ich dort gesagt habe. Die herrschende Auffassung steht, ohne es zu wissen, noch durchaus im Bann des Rationalismus; sie hat kein Verständnis für die anomalen, rationell garnicht zu fassenden Seiten des Seelenlebens, welche im Leben aller Religionen und vor allem bei der Entstehung einer neuen Religion oder Sekte eine so gewaltige Rolle spielen; sie möchte alle Propheten, Visionäre und Wundertäter in normale Sterbliche umwandeln, deren geistige Bedeutung zwar anerkannt wird, deren Denken und Handeln sie aber mit dem Durchschnittsmaß zu messen versucht. Dem gegenüber helfen, wo, wie bei der Entstehung des Christentums, die Zuverlässigkeit der Überlieferung umstritten ist, die Parallelerscheinungen, bei denen unanfechtbare Zeugnisse vorliegen; und unter diesen sind gerade die reichen, genau datierten, bis ins einzelnste völlig authentischen Zeugnisse über die Entstehung des Mormonentums von unschätzbarem Wert. Für unsern Zweck kommt besonders die Vision im Juni 1829 in Betracht, bei der, der Verheißung des Propheten Joseph Smith entsprechend, im Walde, nach längerer Vorbereitung durch Gebet, ihm und drei

[1]) Es ist sehr bezeichnend, daß während Matthaeus 17, 1 die Angabe beibehält, Lukas 9, 28 daran Anstoß genommen und sie in die unbestimmte Angabe „nach ungefähr acht Tagen" (ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ) verwandelt hat.

bevorzugten Gläubigen ein Engel in heller Glorie erschien, der ihnen die geheimnisvollen Tafeln des Buchs Mormon zeigte und die Glaubwürdigkeit seiner „Übersetzung“ bestätigte. Wir haben darüber nicht nur die Schilderung des Propheten und das schriftliche Zeugnis der drei, die in stammelnder Sprache die Wahrheit der Erscheinung, die sie gehabt haben, bestätigen; sondern alle drei haben, obwohl sie nachher von der Kirche ausgestoßen waren und die Gegner der Mormonen sich alle Mühe gaben, sie zum Widerruf zu bringen, an ihrem Zeugnis bis zuletzt festgehalten, und es zum Teil noch auf dem Totenbett und dem Grabstein bestätigt. Einer von ihnen hat noch fünfzig Jahre später ausgesagt, daß er die Tafeln so deutlich gesehn habe, wie das Bett hier, auf dem er saß, und die Stimme des Herrn so deutlich gehört, wie je etwas in seinem Leben[1]).

Die Schilderung der Verklärung bei Marcus trägt den Charakter einer wirklichen Vision in weit höherem Grade, als irgend eine der auf uns gekommenen Erzählungen von Erscheinungen des Auferstandenen, abgesehn etwa von der von den Emmausjüngern. Jesus nimmt die drei auf einen hohen Berg; „und er wurde verwandelt vor ihnen, und seine Gewande wurden stark weiß glänzend, so wie ein Walker auf Erden sie nicht weiß machen kann. Und es erschien ihnen Elias mit Moses, und sie waren im Gespräch mit Jesus. Und Petrus sagte zu Jesus: Rabbi, hier ist für uns gut sein, und wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moses und eine für Elias. Denn er wußte nicht, was er sagte; denn sie waren außer sich vor Furcht. Und es kam eine Wolke, die sie beschattete, und eine Stimme kam aus der Wolke: dies ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn! Und plötzlich, als sie um sich blickten, sahn sie niemand als nur Jesus in ihrer Mitte“ [2]).

---

[1]) Urspr. u. Gesch. der Mormonen S. 22 ff.

[2]) Matthaeus 17, 1 ff. hat den Bericht des Marcus fast unverändert übernommen; nur fügt er v. 2 noch hinzu, daß „sein Gesicht glänzte wie die Sonne“, und verbessert den Ausdruck über das Leuchten seiner Gewänder stilistisch: „und seine Gewänder wurden weiß wie das Licht“. Den Satz, daß sie vor Furcht außer sich waren, bringt er erst, als die Stimme aus den Wolken erschallt, und ändert zugleich den Schluß: „als

Das alles trägt durchaus realistische Züge und gibt den visionären Charakter der Erscheinung vortrefflich wieder: die blendende Weiße, die bei allen solchen Visionen wiederkehrt, den Schrecken, der sie befällt, so daß Petrus verwirrt redet, den Wolkenschatten, der an die Bedeckung des Sidrabaums bei Mohammeds Vision (Sure 53) erinnert, die Stimme, die aus ihm erschallt, und das plötzliche Verschwinden der Vision, das Aufwachen aus dem Zustand der Entrückung und die Wiederkehr des normalen Bewußtseins. Damit vergleiche man etwa die Schilderungen der Engelserscheinungen im Eingang des Lukas oder die Visionen Ezechiels und die der Apokalypsen des Daniel und Johannes usw., um den fundamentalen Unterschied zwischen einer literarisch geschaffenen, sei es von der Legende ausgebildeten, sei es von einem Schriftsteller bewußt erfundenen übernatürlichen Erscheinung und der Schilderung einer wirklichen Vision zu erfassen. Dagegen würde es selbst einem mit allen Mitteln der Technik ausgerüsteten Schriftsteller kaum möglich sein, eine reale Vision in der Anschaulichkeit, wie bei Marcus, zu erzählen, wenn er sie nicht entweder selbst erlebt hat oder sie ihm von einem Beteiligten mit allem Detail erzählt ist. Somit liegt garkein Grund vor, zu bezweifeln, daß Petrus den Vorgang so erlebt und erzählt und fest an seine Realität geglaubt hat. Daß die erregte Stimmung nach dem Durchbruch der Überzeugung, daß Jesus der Messias sei, bei den schlichten Leuten, die ganz in der Welt der übernatürlichen Wirkungen, der Geister und Dämonen lebten, den Boden für eine solche Vision durchaus vorbereitet hatte [1]), ist begreiflich

die Jünger das hörten, warfen sie sich auf ihr Antlitz nieder und fürchteten sich sehr. Da trat Jesus an sie heran, berührte sie und sprach: wacht auf und fürchtet euch nicht. Als sie aber die Augen aufhoben, sahen sie niemand als Jesus allein". Dadurch ist der unheimlich-mystische Charakter, den die Erzählung bei Marcus bewahrt, wesentlich abgeschwächt. Lukas hat die Geschichte in seiner Weise frei überarbeitet und stilistisch weiter geglättet, aber inhaltlich verdorben. Moses und Elias verkünden bei ihm das Schicksal, das Jesus in Jerusalem bevorsteht.

[1]) Man spricht von mythischen Elementen in der Verklärungsgeschichte (so Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des N. T. S. 71). Das ist insofern ganz richtig, als das mythische Denken die Voraussetzung der Gedankenwelt des Petrus und all seiner Genossen und überhaupt der Ent-

genug. Sie im einzelnen weiter durch eine psychologische Analyse der Geistesmechanik zu erklären, ist nicht Aufgabe des Historikers; ihm genügt die Tatsache, daß derartige Vorgänge zu allen Zeiten unendlich oft vorgekommen sind und oft genug eine ganz entscheidende Bedeutung für den Verlauf der religiösen, und nicht selten auch, wie z. B. bei der Jungfrau von Orleans, der politischen Entwicklung gewonnen haben.

Beim Hinabsteigen verbietet ihnen Jesus, von dem Vorgang zu erzählen, „ehe der Menschensohn von den Toten auferstanden ist". Diese Formulierung ist natürlich erst aus den weiteren Ereignissen erwachsen. Indessen vor der Kreuzigung werden die drei davon gewiß nicht geredet haben. Um so mehr mußten sie darüber grübeln, als die Hinrichtung des Messias alle ihre Erwartungen zu vernichten schien. Aus der Verklärung sind die Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen erwachsen, sie ist die letzte Wurzel des Christentums, um ihretwillen sind die drei die „Säulen" und die ersten Oberhäupter der sich bildenden Kirche. —

Die Analyse der von Petrus handelnden Abschnitte hat gezeigt, wie wenig das Urteil WELLHAUSENS[1]) berechtigt ist: „Ein nicht in der Sache liegendes Interesse für Petrus findet sich gerade bei Marcus garnicht . . .; ebensowenig finden sich be ihm Spuren von persönlich gefärbten Mitteilungen des Petrus." Genau das Gegenteil ist richtig. Ergänzt werden unsere Ergebnisse durch die wichtige negative Tatsache, daß nicht nur der Bericht über Petrus' Berufung keine historischen Detailzüge enthält, sondern Marcus ebensowenig über den Anlaß, bei dem Jesus dem Simon den Beinamen Kephas (Petrus) „der Fels" gegeben hat, irgend etwas berichtet, sondern nur die nackte Tatsache kurz erwähnt. Daraus zu folgern, daß Marcus für Petrus kein tieferes Interesse gehabt habe, wäre natürlich ganz

stehung des Christentums (im Gegensatz zu der Predigt Jesu) ist. Aber für diese Kreise sind eben die mythischen Vorgänge und Erscheinungen wie die des Moses und Elias und nachher die Jesu selbstverständliche Voraussetzungen und, wo sie eintreten, durchaus reale Erlebnisse, nicht etwa Schöpfungen einer bewußt mit den Gestalten der Mythenwelt operierenden und frei schaffenden Phantasie.

[1]) Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Aufl. S. 155.

verkehrt; wohl aber zeigt es, daß Petrus von diesen Dingen nichts erzählt, also sich durchaus nicht in den Vordergrund gedrängt hat: er hat nur solche Vorgänge berichtet, die sich ihm eben dadurch unauslöschlich eingeprägt haben, daß in ihnen die eigene menschliche Schwäche gegenüber der Herrlichkeit des Meisters lebendig zum Ausdruck kam und daß sie so zu dessen Verherrlichung beitragen. Über den Anlaß zur Namensänderung vermögen wir denn auch nichts zu ermitteln; die Vermutung, daß sie bei seinem Bekenntnis erfolgt sei, ist, so nahe sie zunächst zu liegen scheint[1]), schwerlich zutreffend, da an sie die schroffe Zurückweisung durch Jesus unmittelbar anschließt.

Natürlich ist es sehr wohl möglich und sogar wahrscheinlich, daß noch weitere Erzählungen, in denen er selbst nicht hervortritt, auf Petrus zurückgehn, so etwa die von der Tochter des Jairus oder von der Συροφοινίκισσα. Doch bleibt jede solche Annahme vage Vermutung; und etwa eine der beiden Jüngerquellen direkt auf ihn zurückzuführen sehe ich keinen Anhalt. Sicher nicht petrinischen Ursprungs ist jedenfalls die Zwölferquelle.

Marcus der Dolmetscher des Petrus

Bekanntlich hat Papias von Hierapolis um 150 n. Chr. auf Grund der ihm vom Presbyter Johannes gegebenen Mitteilungen berichtet, „Marcus sei der Dolmetscher des Petrus gewesen; von Petrus habe er die Kunde von den Werken und Taten des Herrn erhalten und aus dem Gedächtnis sorgfältig aufgezeichnet, aber nicht in fester Ordnung. Denn Petrus habe seine Belehrungen je nach Bedürfnis gegeben, aber nicht wie einer, der eine Zusammenstellung der Herrnreden verfassen wollte. So treffe Marcus kein Vorwurf, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es im Gedächtnis hatte; denn nur das war seine Absicht, nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder falsch zu berichten“[2]). Damit sollen, wie schon bemerkt,

[1]) Daher spielt denn auch die Erweiterung des ursprünglichen Berichts bei Matthaeus damit, läßt aber auch die Umnennung nicht etwa jetzt erfolgen, s. S. 112 Anm. 1.

[2]) Euseb. hist. eccl. III 39, 15 aus Papias: καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος

die Differenzen von den übrigen Evangelien und namentlich das Fehlen der großen Reden erklärt und entschuldigt werden; den Späteren mußte das als ein Mangel erscheinen, während es für uns gerade umgekehrt den Wert der Schrift des Marcus erhöht.

Die Angabe dagegen, daß Marcus der Dolmetscher des Petrus gewesen sei und ihm seine Kenntnisse verdanke, die dann von allen Späteren wiederholt wird[1]), beruht auf allerbester Tradition — denn der Presbyter Johannes, von dem Papias sie übernommen hat, reicht jedenfalls bis unmittelbar an die Abfassungszeit der Evangelien hinan —, und liegt schon im ersten Petrusbrief vor (5, 13 ἀσπάζεται ὑμᾶς . . . καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου). Wir sehn, daß sie sich vollständig bestätigt; Marcus

(Johannes) ἔλεγεν· Μάρκος μὲν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Aus Papias übernimmt Irenaeus III 1, 2 (bei Euseb. V 8, 2 griechisch erhalten) seine Angaben wie über Matthaeus so über Marcus: Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Clemens von Alexandria im 6. Buch der Ὑποτυπώσεις (bei Euseb. VI 14, 5 ff. II 15, 1 f.) hat das dann weiter ausgesponnen: die Zuhörer des Petrus in Rom bitten den Marcus, dessen Worte aufzuzeichnen, er tut das schließlich und so entsteht sein Evangelium; als Petrus das erfährt, habe er ihn weder gehindert noch ermuntert (ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι) — das ist eine Weiterbildung der Behauptung des Papias, daß Marcus die Reden und Vorgänge nicht richtig geordnet dargestellt habe. II 15, 1 dagegen erzählt Eusebius, gleichfalls unter Berufung auf Clemens und Papias, aber offenbar in Wirklichkeit nach späterer Überlieferung, Petrus habe infolge einer Offenbarung des Geistes sich über Marcus' Vorgehn gefreut und sein Werk sanktioniert (γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον, ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας).

[1]) Tertullian adv. Marc. IV 5. Origenes im Kommentar zu Matthaeus lb. I bei Euseb. hist eccl. VI 25, 5. Euseb. Theophan. syr. V 40. Hieron. Comm. in Matth. praef. 6. Ebenso in den monarchianischen Prologen (um 200 n. Chr.) *Marcus evangelista Dei et Petri in baptismate filius* (Petr. I 5, 13) *atque in divino sermone discipulus.*

gibt in der Tat in weitem Umfang Erzählungen wieder, die er Petrus selbst verdankt [1]).

Petrus konnte natürlich ursprünglich kein Griechisch, und wird es auch im späteren Leben, als er in die Fremde hinauszog, wenn überhaupt, so nur notdürftig gelernt haben, so daß er eines Dolmetschers bedurfte. Daß Marcus dazu geeignet war, lehrt sein Buch, in dem er mehrfach aramäische Worte anführt und übersetzt (s. o. S. 134). Auch schimmert bei ihm die aramäische Grundlage der Erzählungen noch aufs stärkste durch, und Aramaismen sind ganz gewöhnlich. Das hat Wellhausen ausgeführt; aber im Gegensatz zu ihm ist mir, wie den meisten Exegeten, ebensowenig zweifelhaft, daß sein Buch keine Übersetzung, sondern eine Bearbeitung der ihm größtenteils in aramäischem Gewande zugekommenen Erzählungen ist, und daß er es selbst griechisch abgefaßt hat. Nur so erklärt es sich ja auch, daß Lukas und Matthaeus in den aus Marcus übernommenen Stücken, von stilistischen Korrekturen abgesehn, wörtlich übereinstimmen, also denselben griechischen Text benutzen.

Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß von den schriftlichen Aufzeichnungen, die Marcus benutzt hat, einige, wenn nicht alle, aramäisch abgefaßt waren: er hat sie dann in ziemlich

---

[1]) Wellhausen, Einleitung S. 155. behauptet das Gegenteil: „Petrus steht nur deshalb hinter Marcus, weil er als Haupt der Kirche die älteste kirchliche Evangelienschrift autorisiert. ... Ein nicht in der Sache liegendes Interesse für Petrus findet sich gerade bei Marcus garnicht. ... Ebensowenig finden sich bei ihm Spuren von persönlich gefärbten Mitteilungen des Petrus.“ Dies Urteil ist mir völlig unbegreiflich. Wenn Wellhausen dann weiter sagt: „am meisten widerstreben die Wundergeschichten in der Form, wie sie bei Marcus dargestellt werden, der Zurückführung auf den intimsten Jünger Jesu“, so ist das eine echt rationalistische Verkennung des Charakters dieser Geschichten und der Anschauungswelt, aus der sie erwachsen sind. In derselben Weise, wie sie bei Marcus erzählt werden, erzählen gläubige Augenzeugen zu allen Zeiten, nicht nur im Mittelalter und im Orient sowie in der griechischen Welt (vgl. z. B., was Dikaios bei Herodot VIII 65 von dem Staub der Prozession erzählt, die er nach Eleusis ziehn sieht, und der dem mystischen Iakchos gleichenden Stimme, die er und Demarat aus demselben erschallen hören), sondern ebenso in der Gegenwart bei Wallfahrten, Visionen usw. Ganz lebendig sind diese Dinge in den religiös erregten unteren Schichten Nordamerikas: es genügt auch hier, auf die Mormonen zu verweisen.

unbeholfenes Griechisch übersetzt. Von diesen Aufzeichnungen stammt die Jüngerquelle offenbar aus dem Kreise des Petrus; es ist die Zusammenstellung der Schicksale und Sprüche des Messias, die er bei seiner Missionstätigkeit vorgetragen und verwendet hat und die dann unter seinen Gehilfen und Schülern im einzelnen variiert worden ist. Marcus hat in diese die persönlichen Erinnerungen eingefügt, die er Petrus verdankte; denn es ist wenig wahrscheinlich, daß diese schon in der Jüngerquelle standen, vielmehr heben sie sich deutlich aus ihr heraus. Daß Petrus von seinen Erlebnissen vor der Berufung nichts erzählt hat, ist begreiflich genug: für diese einfachen Naturen ist das religiöse Erlebnis, das den Wendepunkt ihres ganzen Daseins bildet, die Hauptsache, hinter der alles andere verschwindet. So genügt es ihm völlig, zu erzählen, daß Jesus, als er mit seinem Bruder im Fischerkahn saß, herangetreten ist und sie gerufen hat, ihm zu folgen; welche Beziehungen vorher zwischen ihnen bestanden haben, wie sich die Berufung innerlich vorbereitet hat, hat für ihn keine Bedeutung mehr.

Im Gegensatz zu den Jüngerquellen gibt die Zwölferquelle die Jerusalemer Tradition wieder, wie sie sich weitergebildet hat, als Petrus im Jahre 44 Jerusalem verlassen hatte.

Im übrigen werden wir auf Marcus' Persönlichkeit und sein Verhältnis zu Petrus im dritten Bande noch weiter eingehn müssen[1]).

[1]) Als eine charakteristische Formulierung der jetzt herrschenden Ansichten führe ich hier noch einen Satz Boussets (Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915, S. 315) an: Daß Papias' Bericht über die Entstehung des Marcusevangeliums aus den Lehrvorträgen des Petrus „für die Frage nach der Entstehung des Marcusevangeliums wertlos ist, sollte keines Beweises mehr bedürfen. Hinter dem Marcusevangelium steht nicht der Lehrvortrag der Schule, sondern die mündliche Tradition volkstümlicher Überlieferung. Aber um so charakteristischer ist das Zeugnis für den Lehrbetrieb der christlichen Gemeinden in der Zeit des Papias". Ich hoffe, daß meine Ausführungen gezeigt haben, daß diese Auffassung in jeder Richtung unhaltbar ist. Es handelt sich nicht um „Lehrvorträge der Schule", sondern um Missionspredigten, und die Überlieferung beruht durchaus nicht auf volkstümlicher Tradition, sondern auf ganz bestimmten Individualitäten und auf ihren im Grunde durchaus zuverlässigen geschichtlichen Erinnerungen, und sie ist nicht mündlich, sondern lange vor Marcus schriftlich festgelegt.

VI

Die Passion

Jesus in Jerusalem

Auch in dem Bericht über Jesu Aufenthalt in Jerusalem tritt dieselbe Anschaulichkeit und derselbe wohlüberlegte Aufbau hervor, wie in den früheren Abschnitten. Den Nachmittag nach dem Einzug benutzt er, um sich zu orientieren (11, 11 καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν · καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν). Am nächsten Tage verjagt er die Händler aus dem Tempel. Dadurch hat er auf die Menge einen gewaltigen Eindruck gemacht (πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ 11, 18, vgl. 12, 12; καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως 12, 38); aber die „Hohenpriester und Schriftgelehrten" sind natürlich gegen ihn aufgebracht „und suchten, wie sie ihn umbringen könnten". Offen vorzugehn und ihn vor aller Augen festzunehmen, können sie nicht wagen (vgl. 14, 49), und bei Nacht entzieht er sich ihnen und geht nach Bethanien oder sonst vor die Stadt (11, 11. 19. 14, 3. 26. 32); so versuchen sie ihm durch verfängliche Fragen eine Falle zu legen. „Als er im Heiligtum umherging (ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ), treten die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten an ihn heran" mit der Frage nach seiner Vollmacht (11, 27 ff.); dann „schicken sie an ihn einige der Pharisaeer und der Herodianer", die auch hier wieder zusammengehn (oben S. 107), mit der Frage, ob man Caesar die Steuer zahlen darf[1], unter Berufung dar-

[1]) Auf dieser Stelle beruht es, daß im Deutschen und bei den Slawen der Eigenname Caesar statt des Amtstitels imperator die Bezeichnung des römischen Kaisers geworden ist. Jesu Worte sind zu übersetzen:

auf, daß er „wahrhaftig sei und keine Rücksicht nehme, nicht die Person ansehe, sondern in Wahrheit den Weg Gottes lehre“ (12, 14). Schließlich kommen auch die Sadduk aeer, mit einer Vexierfrage über die Auferstehung (12, 18 ff.). Da macht Jesu zwar echt rabbinische, aber geradezu geniale Folgerung aus dem Wort Exod. 3, 6 „ich bin der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ auf einen der zuhörenden γραμματεῖς einen solchen Eindruck, daß er sich an ihn mit der ernsthaft gemeinten Frage nach dem Hauptgebot wendet und sich mit der Antwort voll befriedigt erklärt. So kann Jesus ihm sagen: „du bist nicht weit vom Reiche Gottes“.

Seit dem Petrusbekenntnis hat Jesus sich vor seinen Anhängern als Messias bekannt, und dem entspricht sein Auftreten in Jerusalem. Nachdem er den Zug durch Galilaea insgeheim, nur von seinen Jüngern begleitet, zurückgelegt hatte — hier mußte er sich eben vor Herodes und den Herodianern hüten, nur eine Anzahl Frauen haben ihn von hier aus begleitet (15, 40) —, sind in Peraea „wieder Massen zu ihm geströmt“ (συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν 10, 1) und er nimmt seine unterbrochene Lehrtätigeit wieder auf (καὶ ὡς εἰώθει ἐδίδασκεν αὐτούς). Diese Massen bilden dauernd sein Gefolge neben den Jüngern (10, 32), und sind in Jericho noch weiter angewachsen (10, 46 καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰερειχὼ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ, ihnen hat sich auch Bartimaeos, oben S. 114, zugesellt 10, 52). Jetzt beim Abstieg vom Ölberg setzen sie ihn auf das Füllen, breiten ihre Kleider und Krautbüschel von den Feldern auf den Weg; und die Voranziehenden und das Gefolge rufen: „Hosanna, gesegnet der im Namen des Herrn kommt“ und fügen dem Psalmwort (117, 25) noch hinzu „gesegnet sei das Königtum unseres Vaters David, das jetzt kommt“ (εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ), ein Wort, das den Anspruch auf das messianische Königtum ganz unzweideutig enthält. Nicht von der Bevölkerung Jerusalems und seiner Nachbarschaft geht die Demonstration aus, wie schon

---

„Gebt Caesar, was Caesars ist, und Gott, was Gottes ist“, nicht „gebt dem Kaiser“ usw.

Matthaeus 21, 15 und vollends das Johannesevangelium 12, 12 ff. die Scene umdeutet [1]), sondern von Jesus und seinem Gefolge. Dem entspricht die Tempelreinigung am nächsten Tage; der Anspruch, der Messias zu sein, ist ganz unverkennbar. Offenbar hoffte er, durch eine große Demonstration seiner Anhänger die Massen in der Stadt, in die ja die Kunde von seiner Wirksamkeit schon früher gelangt war (2, 8. 22. 7, 1), mit sich fortzureißen und hier die leitende Stellung zu gewinnen.

Dem entspricht die Gegenaktion. Es ist selbstverständlich, daß die regierenden Kreise sich diesem Eingriff in ihre Machtsphäre widersetzen. So schließen sich alle Gruppen zusammen, ihn zu Fall zu bringen. Die Leitung liegt in den Händen der ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς, d. i. der Oberhäupter des Synedrions, wobei zu beachten ist, daß diese großenteils Saddukaeer waren, so vor allem Annas und Kajaphas [2]). Sie stellen zunächst die nach dem rücksichtslosen Auftreten im Tempel durchaus berechtigte Frage nach seiner Vollmacht. Als er dieser gewandt ausweicht, aber dabei doch deutlich zu erkennen gibt, daß er sich als den Haussohn Gottes, den Messias, betrachtet, versuchen sie, den Gegensatz auf das politische Gebiet überzuspielen; und hier bieten sich ihnen die Pharisaeer als Werkzeug, für deren Spekulationen derartige diffizile Fragen recht eigentlich den Tummelplatz bilden [3]): die Frage nach dem Zins-

[1]) Lukas dagegen hat sie richtig verstanden; er läßt ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν den Jubelruf anstimmen (19, 37), während „einige Pharisaeer aus der Menge zu ihm sagen: Lehrer, schilt deine Jünger! Er aber antwortete: ich sage euch, wenn diese schweigen, werden die Steine schreien". Eine ähnliche Scene fügt Matthaeus 21, 15 f. ein, der auch im übrigen den Hergang phantastisch weiter ausmalt: die ganze Stadt gerät in Bewegung, die Menge erkennt Jesus als Propheten an (21, 10 f.), dieser nimmt sogleich die Tempelreinigung vor und heilt dabei Blinde und Lahme (21, 14). Der Kontrast gegen die echte Überlieferung ist hier ganz gewaltig.

[2]) Vgl. Act. 5, 17 ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων. Annas' (Ananos') gleichnamiger Sohn, Hoherpriester 62 n. Chr., ist ein eifriger Saddukaeer Jos. Ant. XX 199.

[3]) Den Sadduknaeern dagegen liegen diese Dinge fern; sie erkennen die Fremdherrschaft an, und ihre Oberhäupter verdanken derselben ihre Stellung, während die Pharisaeer sich in dieser Frage als Vertreter der unbedingten Autonomie des Gesetzes ausgeben.

groschen soll den Reformator zwingen, sich entweder als Rebellen gegen Rom zu bekennen, oder aber ihn mit dem Gesetz in Konflikt bringen. Mit den Pharisaeern gehn, wie auch früher schon (3, 6), die Herodianer zusammen, die Anhänger der ehemaligen, jetzt noch durch Herodes Antipas vertretenen Dynastie.

Mit dieser Frage wird in der Tat das entscheidende Moment berührt. Für den orthodoxen Juden ist es selbstverständlich, daß der Messias das Reich der Heiden stürzt und die Herrschaft des auserwählten Volks aufrichtet. Auch Petrus selbst hat nicht anders gedacht und deshalb von Jesus, unmittelbar nach seinem Bekenntnis, die schroffe Zurückweisung erfahren (oben S. 116 f.). Durch den Versuch, gestützt auf die Anhänglichkeit der Massen das außerweltliche Gottesreich in der geistigen Gemeinde, die er schaffen will, zu verwirklichen, ist Jesus weit über die prophetische Predigt des Johannes hinausgegangen, auf dessen Vorbild er sich beruft, und hat einen Konflikt geschaffen, in dem er erliegen mußte, auch wenn die Mittel, die ihm zur Verfügung standen, nicht so völlig unzureichend gewesen wären. Die Gegner haben den Vorteil festgehalten, der sich ihnen damit bot; als Aufwiegler gegen die römische Herrschaft haben sie den „König der Juden" vor Pilatus verklagt und seine Verurteilung erzwungen. Im Johannesevangelium wird dies politische Motiv sehr stark betont und erscheint als wirkliche Überzeugung des Kajaphas und seines Anhangs (11, 47 ff., vgl. u. Kap. IX); bei Marcus und den ihm folgenden Synoptikern ist es nur in der Frage über den Zinsgroschen angedeutet und wird als Heuchelei (ὑπόκρισις) behandelt. Aber es ist nicht zu verkennen, daß, so zweifellos auch für die Masse der Gegner die Beseitigung des unbequemen religiösen Agitators die Hauptsache war und sie dafür jedes zweckdienliche Mittel ergriffen, der Vorwurf doch seine Berechtigung hatte und, wie die Sonderquelle des Johannesevangeliums es darstellt, von manchem ehrlich gemeint gewesen sein kann. Denn wenn auch Jesus und seinem Anhang alle politischen Absichten ganz fern lagen, so mußte dennoch, falls er sich durchzusetzen vermochte, die innere Umgestaltung der Gemeinde schließlich mit Notwendigkeit in den Konflikt mit Rom hinein-

treiben: die reinliche Scheidung zwischen der geistigen, transzendenten Gemeinde und der politisch organisierten Kirche und ihren weltlichen Interessen läßt sich nun einmal im realen Leben nicht durchführen, der innere Zwang der Dinge treibt über das ursprüngliche Ziel hinaus. Die Bewegung würde die radikalen Tendenzen emporgebracht haben, welche eine Harmonie zwischen der inneren und äußeren Gestaltung des Lebens verlangten. Das ist das Schicksal jeder derartigen Reformbestrebung, daß sie die Schranken, die sie sich setzen möchte, nicht innehalten kann und die einmal entfesselte Strömung über sie hinweggeht [1]).

Wie weit Jesus von diesen Konsequenzen des Schrittes, den er mit dem Zug nach Jerusalem getan hat, ein klares Bewußtsein gehabt hat, läßt sich nicht sicher erkennen. Jedenfalls aber weiß er sehr wohl, in welcher Gefahr er schwebt, und will sie, so wenig er zurücktreten kann, doch nicht unnötig herausfordern; als er zu der Erkenntnis kommt, daß sein Schicksal unabwendbar ist, kostet ihn das den schwersten Seelenkampf in Gethsemane. Aber dem offenen Bekenntnis weicht er aus, bis er, nach langem Schweigen, im Verhör vor dem Hohenpriester schließlich die bejahende Antwort gibt. Vorher dagegen hat er die Antwort auf die Frage ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς abgelehnt durch die Gegenfrage, ob die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen stamme (11, 27 ff.). Auf diese Weise erreicht er, daß „keiner mehr wagte, ihn zu fragen". Dagegen stellt er die Gegenfrage, wie die Schrift-

[1]) Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 83, ist geneigt, noch etwas weiter zu gehn: „Einen Aufstand gegen die Römer hat er freilich nicht geplant, von der Fremdherrschaft wollte er sein Volk nicht befreien. Wohl aber von dem Joch der Hierokratie und der Nomokratie. Zu diesem Zweck ist er vielleicht nicht bloß als Lehrer, sondern auch als Agitator aufgetreten und hat nach innen die messianische Herrschbefugnis für sich in Anspruch genommen oder wenigstens den Schein erweckt, daß er es täte. Er schreckte bei der Tempelreinigung vor Gewalttätigkeiten nicht zurück; seine Jünger hatten Waffen und versuchten zu kämpfen, als sie überrascht wurden. Diese Spuren sind in der evangelischen Berichterstattung noch erhalten, andere mögen verwischt sein. Bis zu einem gewissen Grade könnte Reimarus recht haben."

gelehrten behaupten können, der Messias sei der Sohn Davids, wo doch dieser ihn im 110. Psalm als seinen Herrn bezeichne (12, 35—37). Damit ist das Hindernis hinweggeräumt, das die orthodoxe Auffassung seinem Anspruch auf die Messiaswürde entgegenstellt[1]). Es ist für die Macht der traditionellen Anschauungen ungemein bezeichnend, daß die Legende es trotzdem fertig gebracht hat, ihn zum Nachkommen Davids zu machen und sogar in Bethlehem geboren werden zu lassen.

Alle diese Erzählungen sind so anschaulich und lebendig und entsprechen so vollständig der Situation, daß kein Zweifel sein kann, daß sie auf beste Überlieferung zurückgehn und in allem wesentlichen authentisch sind. Trotz des Messiasglaubens erscheint Jesus in Empfinden und Handeln rein menschlich, alle übernatürlichen Züge und Wunder fehlen, das Dogma vom Christus patiens drängt sich nicht ein, er sagt hier nicht, wie in den früheren Abschnitten, sein Leiden mit allem Detail voraus: wenn er ein Bewußtsein hat von der Gefahr, in der er schwebt, und dem Schicksal, das ihm droht, so geht das nicht über das hinaus, was auch ein anderer in solcher Lage empfinden mußte. Ich weise, um in eine ganz andere Sphäre zu greifen, nur darauf hin, wie klar z. B. dem Gajus Gracchus von Anfang an das Schicksal, dem er entgegenging und das dem römischen Volke bevorstand, ganz lebendig vor der Seele gestanden und wie er dem wiederholt ergreifenden Ausdruck gegeben hat.

Außerdem entwickelt Jesus 12, 1—12 in einer Parabel vom Weinberg unzweideutig seine Stellung und sein Schicksal und zugleich das des Volkes: einen Knecht nach dem andern hat der abwesende Besitzer entsendet, um die fällige Frucht einzuheimsen; aber die Bauern haben sie alle mißhandelt, ja zum Teil getötet. Jetzt hat er nur noch éinen Boten, seinen Sohn (υἱὸν ἀγαπητόν) und Erben (κληρονόμον); aber auch ihn erschlagen

[1]) Angeschlossen sind 12, 38—44 noch zwei weitere Äußerungen ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, die eine ein scharfer Ausfall gegen die Schriftgelehrten (s. u. S. 231), die andere ein Preis der Witwe, die zwei Pfennige, ihre ganze Habe, in den Opferstock wirft. Dann folgt die Äußerung eines der Jünger über die Steinmassen des Tempels (S. 125), die zur Einlage der eschatologischen Rede die Handhabe bietet.

sie. Da wird die Strafe nicht mehr ausbleiben; „der Herr wird kommen, die Bauern umbringen, und den Weinberg andern geben“ und so das Schriftwort vom verworfenen Baustein (Ps. 117, 22 f.) erfüllen. In dieser Parabel sieht Jesus nicht nur sein Schicksal voraus — das konnte ihm angesichts aller Erfahrung der Geschichte und der auf den Messias gedeuteten Worte Jesajas trotz aller Vorsicht nicht zweifelhaft sein —, sondern deutet auch die Heidenmission an. Trotzdem kann sie dem Kern nach auf ihn selbst zurückgehn; zu beachten ist aber, daß sie im Gegensatz zu den andern Parabeln nicht real ist, denn kein Mensch wird so handeln, wie der Besitzer des Weinbergs. Verständlich ist sie nur durch die Deutung, die durch die Einkleidung garnicht mehr verhüllt ist.

Judas' Verrat und die Daten der Kreuzigung und Auferstehung

„Als der Passah und das Mazzenfest nach zwei Tagen bevorstand, suchten die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie sie ihn vorher [1]) durch List in ihre Gewalt bekommen und töten könnten; denn sie sagten: ja nicht auf das Fest, damit kein Volksauflauf entsteht“ (14, 1 f.). Das Passahmahl wird bekanntlich am Abend des 14. Nisan gegessen, der 15. ist dann der erste Tag des Mazzenfestes [2]). Mithin kann kein Zweifel sein, daß das folgende, die Salbung in Bethanien, der Verrat des Judas, das Abendmahl und die Gefangennahme in Gethsemane auf denselben Tag, also auf den Abend des 13. Nisan fällt. Das hat Neander [3]) richtig erkannt und ist jetzt wohl ziemlich allgemein zugegeben und jedenfalls ganz unbestreitbar.

Der Bericht über die Absicht der Hohenpriester setzt sich unmittelbar fort in 14, 10 f., wo Judas Iskarioth sich erbietet, „Jesus in ihre Hand zu liefern“. „Die aber freuten sich, als sie das hörten, und verhießen ihm Geld zu geben; er aber

---

[1]) „Vorher“ steht nicht im Texte; aber der ganze Zusammenhang und speziell ihre Worte in v. 2 zeigen, daß er so zu verstehn ist.

[2]) Exod. 12, 6 ff. Lev. 23, 5 f.

[3]) Wellhausen, Ev. Marci 108.

suchte, wie er ihn bei passendem Anlaß (εὐκαίρως) in ihre Hand liefern könne." Dazwischen eingeschoben ist v. 3—8 die Salbung in Bethanien, die von Jesus selbst als Salbung für das Begräbnis gedeutet wird; eben darum gehört sie zum Evangelium, und da Jesus erklärt, daß wo in der Welt das Evangelium verkündet wird, auch diese Tat der Frau „zu ihrem Gedächtnis erzählt werden soll" (14, 9), durfte Marcus sie nicht übergehn.

In Wirklichkeit freilich liegen die Dinge umgekehrt. Die Salbung durch ein unbekanntes Weib — bei Marcus und Matthaeus ist sie namenlos; erst die Fortbildung bei Johannes 12, 1 ff. gibt ihr den Namen Maria und zugleich ein Gegenbild in ihrer Schwester Martha[1]) —, hat sich im Gedächtnis erhalten und kann sehr wohl historisch sein; dafür spricht, daß hier, wie bei der Scene im Hause des Zöllners Lewi S. d. Alphaeus und bei dem blinden Bettler Bartimaeos der Name des Mannes genannt ist, in dessen Hause die Scene spielt, Simons des Aussätzigen in Bethanien. Aber offenbar hat es Anstoß erregt, daß man diese Geschichte erzählte, zumal unmittelbar vor der Passion, da sie keinerlei religiöse Bedeutung zu enthalten schien; daher hat Lukas sie bekanntlich 7, 36 ff. vorweggenommen und gründlich umgestaltet. Die Tradition bei Marcus rechtfertigt sie durch die symbolische Deutung und fügt das Wort Jesu hinzu, das ihre Erwähnung im Evangelium gebietet, also die Tradition sanktioniert.

An Judas' Verhandlung mit den Hohenpriestern schließt wieder die Ausführung, die Gefangennahme in der Nacht

---

[1]) Die Abhängigkeit von Marcus tritt darin besonders drastisch zutage, daß, weil bei Marcus auf die Erzählung von der Salbung unmittelbar der Verrat des Judas folgt, der Vorwurf der τινὲς ἀγανακτοῦντες bei Marcus (ἠδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς) bei Joh. 12, 4 f. dem Judas in den Mund gelegt wird (mit geringer Änderung, die hier zugleich eine stilistische Verschlechterung ist: διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;). Die Schwestern Martha und Maria entnimmt Johannes aus Lukas 10, 38 ff. und macht sie zugleich zu Schwestern des Lazarus (ebenso 11, 1 f.). Deutlich sieht man hier wie sonst, daß die fortschreitende Ausgestaltung der Erzählungen weit weniger populäre Legende, als vielmehr literarische Mache ist.

14, 43 ff. sachlich und chronologisch unmittelbar an. Aber dazwischen steht die Erzählung vom Abendmahl oder vielmehr von dem Passahmahl „am ersten Tage der Mazzen“, d. h., dem Gesetz entsprechend, am Abend des 14. Nisan; und dadurch wird Jesu Hinrichtung auf den 15. Nisan gerückt, eben auf den Haupttag des Festes, den die Hohenpriester und Schriftgelehrten hatten vermeiden wollen. Mit vollem Recht hat Wellhausen Einleitung S. 130 ff. das für historisch ganz unmöglich und ebenso für einen flagranten Widerspruch gegen die vorhergehende Angabe 14, 1 f. erklärt; seine Argumente sind ganz zwingend und unwiderleglich. Es kommt bekanntlich hinzu, daß das Johannesevangelium Jesu Hinrichtung auf die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, den 14. Nisan, setzt (18, 28. 19, 14, vgl. 19, 31), und daher auch das Passahmahl (und die dabei erfolgende Einsetzung des Abendmahls) gestrichen hat, während es sonst in diesem Abschnitt (13, 21—38) der Erzählung der Synoptiker folgt.

Eine Spur der ursprünglichen Überlieferung und Zeitrechnung hat sich weiter noch darin erhalten, daß nach Marcus 8, 31. 9, 31. 10, 34 Jesus „nach drei Tagen“, μετὰ τρεῖς ἡμέρας auferstehn soll. Die Auferstehung erfolgt bekanntlich nach Marcus 16, 2 wie nach allen andern Berichten πρωὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, am Sonntag morgen; fiel sein Tod auf den Freitag abend, so beträgt das Intervall nur anderthalb Tage (einen Tag und zwei Nächte), und das kann kaum, auch bei der üblichen inklusiven Zählung, durch „nach drei Tagen“ bezeichnet werden, zumal angesichts der gleich zu erwähnenden Jonasstelle, die ausdrücklich von drei Tagen und drei Nächten redet. Daher haben denn auch sowohl die alte Bekenntnisformel, die Paulus empfangen und weiter gelehrt hat (Kor. I 15, 4), wie Matthaeus und Lukas den Ausdruck durchweg [1]) durch τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ersetzt. Diese Fassung beruft sich in der Formel bei Paulus auf die Schrift (κατὰ τὰς γραφάς, vgl. Luc. 24, 46 ὅτι οὕτως γέγραπται), d. i. auf Hosea 6, 2 ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ

[1]) Nur Matth. 27, 63 f., in der sekundären Erzählung von der Bewachung des Grabes, wird behauptet, Jesus habe gesagt μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι, und deshalb sei die Bewachung ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας erbeten.

τῇ τρίτῃ καὶ ἀναστησόμεθα, daneben wohl auch auf das Wort des Jesaja an Hizkia Reg. II 20, 5 τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναβήσῃ εἰς οἶκον κυρίου[1]). Diese Stellen sind ausschlaggebend gewesen und haben die Korrektur veranlaßt, oder wohl richtiger, neben der Fassung, welche ein dreitägiges Intervall (korrekter 2½ Tage) annahm, hat von Anfang an eine andre bestanden, welche es auf zwei (korrekt 1½) Tage verkürzte, und diese Fassung, welche bereits von den Missionaren nach Damaskus gebracht und hier von Paulus übernommen ist[2]), hat alsbald die Alleinherrschaft gewonnen. Aber auch die bei Marcus vorliegende Fassung hat ihre Grundlage in der Schrift, in der bekannten, in Q bei Matth. 12, 39 ff. (= Luc. 11, 29 ff. Matth. 16, 4) auf Jesus gedeuteten Erzählung von Jonas: καὶ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας; das führt, wenn Sonntag der Auferstehungstag ist, auf Donnerstag als Tag der Hinrichtung.

Das Ergebnis ist, daß es eine Überlieferung über den Wochentag der Hinrichtung nicht gegeben hat; und das ist ja begreiflich genug. Den Ausgangspunkt bildet vielmehr die Ansetzung der Auferstehung auf den Sonntag, die natürlich erst recht nicht auf geschichtliche Überlieferung zurückgehn kann, sondern um der symbolischen Bedeutung dieses Tages willen und zugleich im Gegensatz gegen den jüdischen Sabbat aufgekommen sein muß. Von hier aus hat man auf Grund der Schriftstellen den Todestag entweder auf den dritten oder auf den zweiten vorhergehenden Tag gesetzt, und das letztere ist durchgedrungen. Ebensowenig gab es eine genaue Angabe über das Verhältnis dieses Tages zum Passahfest; nur daß die Hinrichtung nicht am Festtage selbst, sondern, eben um diesen zu vermeiden, in beschleunigtem Verfahren schon vorher stattgefunden habe, wußte man; und so wird die Angabe Marc. 14, 1 f. zutreffend sein, daß der Plan, Jesus festzunehmen, zwei Tage vorher, am 13. Nisan, gefaßt wurde, die Hinrichtung mithin auf den 14. fällt. Aber da der Wochentag der Hinrichtung

---

[1]) Diese Stellen werden nirgends citiert; aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß sie gemeint sind.

[2]) παρέδωκα γὰρ ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλαβον, sagt er Kor. I 15, 3.

nicht feststeht, entbehren alle Versuche, von hier aus das Datum und Jahr zu ermitteln[1]), der Grundlage und können nie zu einem brauchbaren Ergebnis führen. An der Version, daß der Freitag, auf den auch hier die Hinrichtung gesetzt wird, der Tag vor dem Fest, also der 14. Nisan, gewesen sei, hat das Johannesevangelium, oder vielmehr die Quelle, der es hier folgt, festgehalten; die Synoptiker dagegen verwickeln sich dadurch, daß sie auf den vorhergehenden Tag, den Donnerstag abend, das Passahmahl ansetzen, in eine heillose Konfusion: dadurch wird der Hinrichtungstag der 15. Nisan, der Haupttag des Festes, in schneidendem Widerspruch mit der von ihnen selbst, oder wenigstens von Marcus und Matthaeus[2]), angeführten Äußerung der Priester: μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

Bestätigt wird das Ergebnis dadurch, daß wenn wir den Zusammenhang von 14, 1 f. 10 ff. 32 ff. wiederherstellen, damit zugleich die seltsame Lücke wegfällt, die jetzt in der Darstellung des Marcus dadurch klafft, daß von den beiden letzten Tagen des Aufenthalts Jesu in Jerusalem vor dem Passahmahl abgesehn von der Salbung in Bethanien garnichts berichtet wird und überhaupt die vorher sorgfältig beobachtete Scheidung der einzelnen Tage und die genauen Angaben über die Örtlichkeiten, an denen Jesus verweilt, hier aufhören. Vielmehr schrumpft jetzt Jesu Aufenthalt in Jerusalem auf vier Tage zusammen:

1. c. 11, 1—11. Einzug. Besichtigung des Tempels. [Sonntag, 10. Nisan.] Nacht in Bethanien.
2. c. 11, 12—19. Feigenbaum, Tempelreinigung. [Montag, 11. Nisan.] Nacht ἔξω τῆς πόλεως.
3. 11, 20—13, 37. Der Feigenbaum ist verdorrt. Dis-

[1]) So ACHELIS, Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren, Gött. Nachr. 1902, 707 ff.; PREUSCHEN, Todesjahr und Todestag Jesu, Z. Neut. Wiss. V 1904, 1 ff. OSWALD GERHARDT, Das Datum der Kreuzigung Jesu Cristi, 1914.

[2]) Lukas hat den Widerspruch empfunden, und daher sowohl die genauere Datierung, zwei Tage vor dem Fest, wie diese Äußerung weggelassen; er sagt 22, 1 f. nur ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα, καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν· ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν.

kussionen im Tempel. [Dienstag, 12. Nisan.] Abends, ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ, die eschatologische Offenbarung am Ölberg.

4. 14, 1—52. Anstiftung des Verrats. Über Jesu Verhalten am Tage wird nichts berichtet. [Mittwoch, 13. Nisan.] [Mahlzeit und Salbung in Bethanien.] Nacht in Gethsemane.

Dann folgt Donnerstag [14. Nisan] die Kreuzigung, Sonntag die Auferstehung.

Daß Jesus in Wirklichkeit länger in Jerusalem gewesen sein wird, wo er unter andern, wie wir 15, 43 erfahren, den Joseph von Arimatheia, einen εὐσχήμων βουλευτής, als Anhänger gewinnt, ist oft hervorgehoben worden. Auch die Äußerung Jesu bei der Gefangennahme 14, 49, er habe täglich (καθ' ἡμέραν) im Tempel gelehrt, setzt eine längere Tätigkeit daselbst voraus, und ebenso der Spruch in Q Matth. 23, 37 = Luk. 13, 34; dem entspricht die Darstellung im Johannesevangelium. Aber es ist begreiflich, daß die Tradition die Ereignisse zusammenzieht. Dadurch, daß die beiden Tage 14, 1 mitgerechnet werden, also die Zahl der Tage um einen vermehrt wird, und zugleich die Kreuzigung auf den Freitag verlegt wurde, ist dann die übliche Ansetzung entstanden[1]).

Die Abschnitte über Judas gehören der Zwölferquelle an; Judas wird 14, 10 und 43 als εἷς τῶν δώδεκα bezeichnet. Marcus hat in sie die auf Petrus bezüglichen Überlieferungen, die Verleugnung sowie die Scene in Gethsemane eingefügt; zu Anfang tritt, wie wir gesehn haben, der Einschnitt deutlich hervor, im Ausgang 14, 43—52 dagegen sind beide Quellen zu voller Einheitlichkeit verarbeitet. Die übrigen Abschnitte gehören in allem wesentlichen der Jüngerquelle an. Die Verbindung der einzelnen Stücke ist das Werk des Marcus; es ist hier wie überall durchaus unberechtigt, mehrere von ihnen für eine spätere Einlage zu erklären, so oft das auch geschehn ist.

---

[1]) Ev. Joh. 12, 1. 12 setzt dagegen die Salbung in Bethanien πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, also auf Sonntag, und den Einzug in Jerusalem τῇ ἐπαύριον, also auf den Montag; denn bei ihm fällt das Passah auf den Sonnabend (19, 31).

Passahmahl und Abendmahl

Die drei Stücke, welche 14, 12—31 zwischen dem Bericht über Judas stehn, das Passahmahl nebst der Verkündung des Verrats des Judas, das Abendmahl und die Voraussage der Verleugnung Petri, sind sehr verschiedenen Ursprungs. Über letztere haben wir bereits gesprochen; es bleibt Passahmahl und Abendmahl.

Daß die Hinrichtung Jesu zur Zeit des Passahfestes zu diesem in innere Beziehung gesetzt wurde, ist begreiflich genug; mit Recht verweist man dafür auf Paulus' Äußerung Kor. I 5, 7 καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Um so leichter konnte die Ansicht entstehn, er habe auch selbst das Passahmahl noch genossen. Gestaltet wird die Erzählung ganz wie der Einzug in Jerusalem: wie dort Jesus den Esel durch übernatürliche Fernwirkung erhält, so hier das Mahl. Mit demselben ist die Verkündung des Verräters unmittelbar verbunden; es ist der, der mit Jesus zugleich in die Schüssel taucht. Sein Name wird nicht genannt, er ist ja allbekannt, überdies unmittelbar vorher 14, 10 bereits eingeführt [1]). Dadurch erhält das Mahl zugleich eine symbolische Beziehung auf den Opfertod Jesu.

Die Tatsache, daß sich in der nächsten Umgebung ihres Meisters ein Verräter gefunden hatte, mußte die Christengemeinde in derselben Weise bedrücken, wie der Verrat des Kallippos an Dion die Akademie Platos. Überdies aber schlug es doch der Anschauung von der übernatürlichen Erkenntnis Jesu und seiner Leitung durch den „Geist" ins Gesicht, daß der Messias selbst in den Kreis der auserwählten Zwölf einen Verräter aufgenommen hatte. Unmöglich konnte Jesus sich so geirrt haben; er mußte wissen, mit wem er es zu tun hatte,

[1]) Matthaeus hat das nicht genügt; er läßt 26, 25 den Judas noch direkt fragen, ob er der Gemeinte sei, was Jesus bestätigt. Dadurch wird die Scene erst recht unmöglich. Lukas hat den Anstoß gefühlt, der darin liegt, daß der Verräter allen kenntlich gemacht und nun doch keine Maßregeln gegen ihn getroffen werden; so hat er das Erkennungszeichen gestrichen und läßt 22, 21 Jesus nur allgemein sagen: ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης, woran die Verkündung seines Loses v. 22 = Marc. 14, 21 folgt. Im Johannesevangelium wird die Scene dann noch weiter

und den Verräter erkannt haben. Aber er hat ihn aufgegenommen, damit durch ihn das Geschick erfüllt werde: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ (14, 21) [1]), und er hat ihm zugleich sein furchtbares Schicksal verkündet [2]).

Für die Aufrechterhaltung des Messiascharakters Jesu ist diese Erzählung ganz unentbehrlich; sie gehört notwendig zum echten Bestand des Marcusevangeliums. Aber daß Marcus sie aus einer andern Quelle eingefügt hat, als das vorhergehende und folgende, ist eben so klar. Das wird weiter dadurch bestätigt, daß um ihretwillen das Schema, nach dem sonst der Aufenthalt Jesu in Jerusalem behandelt ist, hier verlassen werden muß: während er sonst den Tag im Tempel zubringt (vgl. 14, 49 καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με) und des Abends hinausgeht, hat er hier den Tag draußen zugebracht und kommt abends (ὀψίας γενομένης) zum Passahmahl in die Stadt.

So wenig wie diese Erzählung konnte das Abendmahl fehlen. Die Tradition darüber gehörte zum ältesten Bestandteil des Evangeliums, wie es Paulus in Damaskus erhalten hatte [3]). Sein

ausgemalt, mit demselben literarischen Ungeschick und der inneren Unmöglichkeit wie gewöhnlich. Das Mahl ist nicht etwa das Passahmahl, sondern ein beliebiges Mahl: καὶ δείπνου γενομένου beginnt die Erzählung 13, 2. Auf die Frage des Lieblingsjüngers gibt Jesus selbst dem Judas den Bissen, durch den er ihn als Verräter bezeichnet, und heißt ihn rasch handeln. καὶ μετὰ τὸ ψώμιον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς, heißt es dann 13, 27 weiter mit Benutzung von Lukas 22, 2, einer Stelle, die im Widerspruch dazu 13, 2 schon einmal verwendet ist (τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας; daß er der Verräter ist, weiß Jesus schon 6, 70 f., vgl. 13, 18). Im übrigen wird hier bekanntlich Judas noch weiter zum betrügerischen Seckelmeister gemacht (12, 6. 13, 29).

[1]) Bei Johannes ist das weiter ausgeführt durch das Citat von Psalm 40, 10 (Joh. 13, 18, vgl. in der nachfolgenden großen Interpolation 17, 12).

[2]) Die von Wellhausen, Einleitung 144, mit abweichender Begründung aufgenommene Behauptung Schleiermachers, daß in Wirklichkeit Judas nicht zu den „Zwölf" gehört habe, ist mir völlig unbegreiflich. Wie wäre es denkbar, daß die Tradition der Gemeinde den Verräter in diesen Kreis nachträglich eingefügt hätte, wenn er nicht wirklich in denselben gehörte? Weiteres s. später (Kap. VIII).

[3]) Wellhausen sagt Ev. Marc. 118, daß Paulus „seine Kenntnis von der Sache nicht auf eine schon bestehende Liturgie gründet, sondern auf

Bericht lautet Kor. I 11, 23: „daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, ein Brot nahm, das Dankgebet sprach, es brach und sagte: dies ist mein Leib, der für Euch (gegeben oder gebrochen wird)[1]; tut das zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Becher nach der Mahlzeit, mit den Worten: dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut; tut dies, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis". Paulus faßt sich möglichst knapp, mit mehrfachen Ellipsen; nur um so deutlicher ist, daß er eine fest formulierte Tradition voraussetzt. Dem entspricht es, daß Marcus vielfach mit ihm wörtlich übereinstimmt: „und als sie aßen, nahm er ein Brot, sprach das Dankgebet[2], brach es, gab es ihnen und sagte: nehmt; dies ist mein Leib. Und er nahm einen Becher, sprach das Dankgebet[2], gab ihn ihnen, und sie tranken alle daraus; und er sagte ihnen: dies ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird. Wahrlich ich sage euch, ich werde von dem Erzeugnis des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu dem Tage, wo ich es neu trinke im Gottesreich". Die Formulierung beim Wein ist bei Marcus leicht modifiziert[3]; beim Brot fehlt der Zusatz: „der für euch gegeben ist", der den an sich so gut wie unverständlichen Sinn des Worts erläutert — aber die Christengemeinde,

---

eine Überlieferung vom Herrn, die nicht jedermann bekannt ist". Damit wird in Paulus' Worte ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι κτλ. ein ganz falscher Sinn hineingelegt. Paulus hat die Überlieferung über die Einsetzung des Abendmahls in demselben Sinne „vom Herrn" empfangen, wie überhaupt das gesamte Evangelium (Gal. 1, 11 f.). Das heißt im Grunde nichts anderes, als daß er es dem unmittelbaren Eingreifen des Herrn verdankt, daß er Christ geworden ist. In Wirklichkeit stammt seine Kunde natürlich aus den drei Jahren seiner Lehrzeit in Damaskus, die dann durch den Verkehr mit Petrus und Jakobus in Jerusalem ergänzt wird (Gal. 1, 18 f.). Davon, daß er hier eine von der allgemeinen Überlieferung abweichende Sondertradition über das κυριακὸν δεῖπνον gäbe, kann keine Rede sein.

1) τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, bei Lukas 22, 19 richtig durch διδόμενον ergänzt.

2) Marcus wechselt den Ausdruck: v. 22 εὐλογήσας, v. 23 wie Paulus εὐχαριστήσας.

3) Matthaeus fügt 26, 28 zu „das für viele vergossen wird" hinzu „zur Vergebung der Sünden".

für die Marcus schreibt, wußte, wie das zu verstehn war. Ebenso ist die Vorschrift weggelassen, das Gedächtnismahl zu feiern, die sich für die Gemeinde, die diesen Brauch ständig befolgte, von selbst versteht; dafür ist der Zusatz, die Verkündung des unmittelbar bevorstehenden Todes, angefügt, die der eben vorher erfolgten Bezeichnung des Verräters entspricht.

Die Ankündigung des Verrats 14, 17–21 stammt aus der Zwölferquelle: Jesus geht „mit den Zwölf" zum Mahl, der Verräter ist „einer der Zwölf". Die Vorbereitung dazu dagegen redet durchweg von den μαθηταί (v. 12. 13. 14). Ganz entscheidend ist, daß sie dadurch, daß sie ihn das Passahmahl nehmen läßt, mit 14, 1 f. 10 f. in schroffem Widerspruch steht. Wir werden das Stück also der Jüngerquelle zuweisen, zu der auch paßt, daß Jesus v. 14 als ὁ διδάσκαλος bezeichnet wird, wie in dieser so oft. Außerdem steht es im engsten Zusammenhang mit der Vorbereitung des Einzugs in Jerusalem 11, 2 ff. Beide Male entsendet Jesus zwei seiner Schüler, dort um ein von ihm bezeichnetes Füllen zu holen, auf dem noch nie ein Mensch gesessen hat: wenn jemand sie fragt, sollen sie sagen: „der Herr (hier ὁ κύριος, nicht διδάσκαλος, s. o. S. 135) braucht es, er wird es sogleich wieder hierher zurückschicken"; hier an einen Menschen, der einen Wasserkrug trägt, dem sollen sie ins Haus folgen und den Hausherrn fragen: „der Lehrer sagt: wo ist mein Quartier, wo ich das Passah mit meinen Jüngern essen kann? dann wird er euch ein großes mit Teppichen belegtes und bereit gestelltes Obergemach zeigen, und dort richtet uns an." Das sind legendarische Züge, die es wahrscheinlich machen, daß wir es hier mit einer Erweiterung der Jüngerquelle zu tun haben.

Aber es ist unmöglich, wie Wellhausen will, das Passahmahl als eine Interpolation aus dem Marcustext auszuscheiden, denn dann fehlt dem Folgenden der Eingang: die Worte καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα· καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν setzen die Vorbereitung zu dem Mahl, bei dem er den Verrat verkündet, voraus. Die beiden Quellen sind von Marcus selbst so ineinander gearbeitet, daß eine volle Scheidung des Wortlautes nicht möglich ist.

Ganz isoliert dagegen setzt v. 22 der Bericht über das eigentliche Abendmahl (im sakralen Sinne) neu ein: καὶ ἐσθιόν-

των αὐτῶν wiederholt den Eingang der vorigen Scene v. 18, in der sie bereits beim Mahle sind. Das Passah und der Verräter Judas sind hier völlig geschwunden. Mit Recht bemerkt Wellhausen, daß der ἄρτος, den Jesus bricht, nicht die für das Passahmahl vorgeschriebenen Mazzen sind, sondern gewöhnliches, gesäuertes Weizenbrot, und daß es in Wirklichkeit nicht ein Nachtisch ist, wie es nach dem Zusammenhang bei Marcus scheinen müßte, sondern, wie durchweg im Altertum (z. B. bei den Syssitien in Sparta), der Hauptbestandteil der Mahlzeit, zu dem dann Fleisch und andre Gerichte als Zukost (ὄψον) hinzukommen mögen. Das Abendmahl hat weder mit dem Passah noch mit dem Verrat des Judas etwas zu tun, sondern ist die gewöhnliche Mahlzeit, die letzte, die Jesus eingenommen hat, zwei Tage vor dem Haupttag des Passah. Dem entspricht der Abschluß v. 26 „und nach dem Lobgesang zogen sie hinaus auf den Ölberg"; das ist bekanntlich das den Abschluß des Mahles bildende Absingen des Hallel.

Somit kann das Abendmahl weder aus der Zwölferquelle stammen, der die Stücke über Judas angehören, noch aus der Quelle, der das Passahmahl angehört. Es wird dem Grundstock der Jüngerquellen zuzuweisen sein, wie es denn auch, wie wir gesehn haben, die ursprünglichste, bei Paulus vorliegende Tradition noch fast unverändert wiedergibt. Daran ist dann, eben so unvermittelt, die Ankündigung der Verleugnung Petri angefügt.

Matthaeus hat die Erzählung des Marcus bis auf kleine Korrekturen und Zusätze unverändert übernommen. Lukas dagegen hat die Anstöße empfunden und sie daher gründlich überarbeitet[1]). Er identifiziert 22, 15 f. Passahmahl und Abendmahl und überträgt die Äußerung Marc. 14, 24 auf jenes: „er sagte zu ihnen: ich habe das lebhafte Verlangen empfunden, dies Passah mit euch zu essen, ehe ich leide; denn ich sage euch, ich werde es niemals wieder essen bis die Erfüllung kommt im Reiche Gottes." Daran schließt das Kreisen des Bechers, wobei dieses Wort nochmals wiederholt wird. Das Brot fällt

[1]) Im Eingang 22, 8 gibt er den beiden namenlosen Jüngern bei Marcus die Namen Petrus und Johannes.

weg, es ist durch das Passahmahl ersetzt [1]). An das Wort über den Wein schließt v. 21 unmittelbar die Ankündigung des Verrats, die er hierher gestellt hat (s. o. S. 173, 1), und dann eine Reihe weiterer Gespräche (s. u. S. 181 ff.). — So wird die Scene einheitlich, aber auch die ursprüngliche Überlieferung, die bei Marcus noch in ihren verschiedenen Bestandteilen deutlich erkennbar ist, durch falsche Historisierung völlig zerstört. In dieser Weise verfahren die Historiker (z. B. Dio Cassius) nur zu oft ganz unvermeidlich, wenn sie die Anstöße, die die Erzählung ihrer Quelle bietet, erkennen, aber sie nicht kritisch zu beurteilen und auf ihren Ursprung zurückzuführen vermögen, sondern durch gewaltsames Eingreifen einen verständlichen Zusammenhang herzustellen versuchen.

Die Erzählung vom Abendmahl ist der Niederschlag und zugleich die aetiologische Rechtfertigung der Sitte, die sich in der Christengemeinde von ihren ersten Anfängen an herausgebildet hat. Das gemeinsame Mahl des Herrn mit seiner Gefolgschaft wurde von dieser auch nach seinem Tode beibehalten und der belebende Mittelpunkt der neuen, in der Bildung begriffenen kirchlichen Gemeinschaft. Hier, in der täglichen engen Berührung, wurden die Traditionen gepflegt und ausgebildet, hier empfand man unmittelbar seine Nähe (s. die Geschichte der Jünger von Emmaus), sein Fortleben in der Gemeinde, und erwartete seine unmittelbar bevorstehende Wiederkunft. Naturgemäß trat das letzte Mahl, das er mit ihnen genossen hatte, dabei in den Vordergrund; und kaum wird man bezweifeln, daß er dabei seine Todesahnung geäußert, daß er das Schicksal, das ihm bevorstand, dem Schicksal der früheren Propheten und den Worten der Schrift gemäß als unabänderlich betrachtet hat. Ob aber an den Worten, die ihm dabei

---

[1]) In den „westlichen" (J-)Texten wird es v. 19 in der Fassung des Marcus nachgetragen (καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου), in den übrigen wird diese Fassung durch den bei Paulus vorliegenden Zusatz erweitert und der Becher gleichfalls mit den Worten des Paulus hinzugefügt (v. 20), so daß dieser in dem rezipierten Text zweimal getrunken wird. Daß diese Verse (19. 20) eine späte Interpolation sind, hat Blass erkannt, dem Wellhausen mit Recht zustimmt.

in den Mund gelegt werden, irgend etwas authentisch ist, ist höchst fraglich[1]). Denn der Gedanke, daß die Gemeinde durch den Genuß von Brot und Wein bei dem gemeinsamen Mahl der Agape mit ihm in unmittelbare Verbindung, in eine mystische oder magische Kommunion tritt und in Wirklichkeit seinen Leib und sein Blut genießt, kann von ihm selbst niemals geäußert sein, am wenigsten bei einem Mahl, bei dem er selbst noch lebendig gegenwärtig ist und teilnimmt[2]) — und so wird ja der Hergang erzählt und müssen seine Worte verstanden werden, nicht etwa als eine Verkündung für eine erst in Zukunft, nach seinem Tode, durch das Abendmahl geschaffene Kommunion; das ist erst die Auffassung der Christengemeinde, die dann unmittelbar weiter zu der von Paulus so scharf betonten Anschauung führt, daß die Gemeinde der Leib Christi ist[3]). Damit verbindet sich die Anschauung, daß Jesu Tod ein Opfer für die Gemeinde ist; daher die besondere Hervorhebung des vergossenen Bluts, bei dem der geschichtliche Hergang der Kreuzigung ganz zurücktritt; denn beim Opfer, und gerade beim jüdischen Opfer, ist das Blut die Hauptsache. Seine ent-

---

[1]) Am ersten kann das Wort 14, 25 als echte Überlieferung betrachtet werden. Jesus, sagt WELLHAUSEN Ev. Marc. 115, „betrachtet sich nur als einen der Gäste an dem Tisch, an dem die Auserwählten sitzen werden, nachdem das Reich Gottes, ohne sein Zutun, gekommen ist; jeder andere hätte die Hoffnung, daß er einst teilnehmen werde an den Freuden des Reichs, mit den gleichen Worten ausdrücken können. . . . Er gibt sich in diesem Augenblick garnicht als Messias, weder als gegenwärtigen, noch als zukünftigen“. Ich zweifle aber, ob damit nicht zu viel in diesen Worten gesucht wird, und ob sie nicht doch von der allgemeinen Anschauung des Evangeliums aus verstanden werden müssen. Denn Jesus sagt in ihnen nicht nur seinen Tod voraus, sondern auch das Kommen des Gottesreichs; und das gibt ihm die Sonderstellung, die von seinen Jüngern und von der Gemeinde als messianisch anerkannt und auch hier als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

[2]) Die Ansicht, daß Jesus nicht mitgegessen und getrunken habe, verkennt den Sinn des Textes vollständig; überdies wird ja sein Trinken in seinen Worten bei Marcus ausdrücklich bezeugt.

[3]) Kor. I 10, 16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.

sühnende Kraft wird stark betont: τὸ αἷμά μου τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν[1]); in der Fassung bei Paulus wird das gleiche auch vom Leibe gesagt (τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν), während Marcus diesen Zusatz nicht hat. Durch das Blutopfer wird ein Bund (διαθήκη = ברית) mit der Gottheit begründet, wie am Sinai Exod. 24, 8, woher die entscheidenden Worte entlehnt sind: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο Κύριος πρὸς ὑμᾶς. Natürlich ist das im Gegensatz zu diesem ein neuer, durch Jesu Blut begründeter Bund, wie es die Formulierung bei Paulus (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι) ausdrücklich ausspricht; daß „neuer" bei Marcus fehlt, ist inhaltlich, für die Gedanken, keine Abweichung, ebenso wie der Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bei Matthaeus nichts Neues hinzufügt, sondern nur die in der knapperen Fassung schon enthaltene Vorstellung ausdrücklich ausspricht[2]).

Das Johannesevangelium hat dann aus diesen mystischen Anschauungen die volle Konsequenz gezogen und sie wie immer rücksichtslos durchgreifend durchgeführt. Für den Verfasser ist das Kommunionsmahl die große Gabe Jesu, welche das ewige Leben sichert: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ

[1]) Damit stimmt die Formulierung in der an die Bitte der Zebedaeussöhne angeknüpften Belehrung 10, 45 überein, daß der Menschensohn gekommen ist δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

[2]) Wesen und Entwicklung der Vorstellungen über das Abendmahl und den Nachweis, daß diese sich in der Erzählung über seine Einsetzung niedergeschlagen haben, hat Alb. Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament, 1898 (Hefte zur christl. Welt 36), vortrefflich und grundlegend klargelegt. Aber seiner Annahme, daß hier eine selbständige, orientalisch-gnostische Vorstellung von einem sakramentalen Essen, als Speise zum ewigen Leben, auf das Abendmahl übertragen und mit der aus jüdischen Anschauungen erwachsenen Sündenvergebung durch das Abendmahl verbunden sei, kann ich nicht zustimmen, dafür fehlt, wie er selbst zugibt, jeder Beleg: „dies ist die Lücke, die für unser historisches Wissen besteht"; vielmehr ist die Anschauung meines Erachtens ganz auf christlichem Boden erwachsen und von da aus verständlich, natürlich auf Grund des in allen Religionen vorhandenen Glaubens einer mystischen Kommunion mit der Gottheit durch das Opfermahl.

αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (6, 35. 48. 51. 53 f.). Bei dieser Anschauung war die Ableitung von einem äußerlichen, gewissermaßen zufälligen Anlaß und vollends die Auffassung als Erinnerungsmahl eine Unmöglichkeit. So hat das Johannesevangelium das Abendmahl vor der Gefangennahme gestrichen, obwohl es die übrigen damit verbundenen Erzählungen beibehält, und läßt Jesus gleich zu Anfang das Mysterium verkünden, zunächst in geheimnisvollen Andeutungen an die Samariterin (4, 32, vgl. 14) und für den, der den Sinn richtig zu erfassen versteht, schon in seiner ersten Wundertat, der Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit von Kana, sodann unverhüllt in der großen Rede cp. 6 im Anschluß an das Speisungswunder. Daß aber der Verfasser dabei den Bericht der Synoptiker über das Abendmahl vor Augen hat, verrät sich dadurch, daß Jesus im Anschluß daran schon hier den Verrat verkündet, der ihm bevorsteht, und einen der Zwölf als den Teufel (διάβολος) bezeichnet (6, 64. 70 f.) — eine steigernde Entlehnung aus Lukas 22, 3, nach dem der Satan in Judas eingeht, was Joh. 13, 2. 27 wiederholt wird (oben S. 174 A.).

In ganz eigenartiger Weise hat Lukas das letzte Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern weiter ausgestaltet. Auf das Kreisen des Abendmahlbechers folgt noch ein langes Gespräch mit ihnen. Dies Gespräch soll nicht nur nochmals zeigen, daß Jesus das ihm bevorstehende Schicksal genau kennt, sondern zugleich auch die dadurch herbeigeführte Umwandlung der Lage und die Zukunft der Gemeinde klarlegen und verkünden. Darum hat Lukas zunächst die Ankündigung des Verrats hinter das Abendmahl gesetzt, aber alles Detail und die Bezeichnung des Verräters gestrichen; das Interesse soll nicht auf diesen und die Äußerlichkeiten abgelenkt werden. Dann dient der Streit zwischen den Jüngern, wer der größte ist (oben S. 144 f.), dazu, ihnen die Gleichheit von alt und jung, von Herren und Diener zu gebieten; aber weil sie bei ihm in seinen Heimsuchungen ausgeharrt haben (s. unten Kap. VIII), wird ihnen ein Königreich vermacht, und sie sollen die zwölf Stämme Israels regieren. Daran fügt er unmittelbar die oben S. 148, 3 besprochene Mahnung an Petrus und die Ankündigung der Verleugnung; auch

diese Überlieferung ist so umgebogen, daß sie nicht die Vorgänge der nächsten Nacht, sondern die gesamte weitere Entwicklung des Führers der Christengemeinde zusammenfassend vorausverkündet.

Dann folgt, auf die Gesamtheit der Gemeinde bezüglich, das Schlußwort: „und er sagte ihnen: als ich euch ohne Geldbeutel, Ranzen und Schuhe entsandte" — das bezieht sich auf die Aussendung der Siebzig 10, 4, s. Kap. VIII — „hat euch da irgend etwas gefehlt? Sie antworteten: Nichts. Er aber sprach zu ihnen: Aber jetzt nehme, wer einen Geldbeutel hat, den Beutel, und ebenso einen Ranzen, und wer kein Schwert hat, verkaufe sein Gewand und kaufe ein Schwert. Denn ich sage euch, dies Wort, das geschrieben steht, muß an mir erfüllt werden: 'er ward unter die Übeltäter gerechnet'. Denn was sich auf mich bezieht, nimmt jetzt sein Ende (τὸ γὰρ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει)." Daran schließt dem Sinn nach unmittelbar an: „und er sagte ihnen: es ist genug. Und er ging hinaus nach dem Ölberg"[1]).

Aber dazwischen steht, ganz seltsam: „sie aber sagten: Herr, siehe hier sind zwei Schwerter". Im Zusammenhang kann man das nur so verstehn, daß die Jünger erklären, daß sie für die in Aussicht gestellten Kämpfe bereits gerüstet sind und daß Jesus die beiden Schwerter für ausreichend erklärt. Aber offenbar stehn die Worte ursprünglich, wie Wellhausen mit Recht bemerkt, im Zusammenhang mit dem Versuch der Gegenwehr v. 50, bei dem einer dem Knecht des Hohenpriesters mit dem Schwert das Ohr abhaut, worauf Jesus die Fortsetzung des Kampfes verbietet (ἐᾶτε ἕως τούτου) und das Ohr heilt. So werden sie aus einer Darstellung stammen, welche diese Scene vorbereitete und in der Jesus die Vorbereitung auf eine Verteidigung billigte, dann aber, als er sah, daß sie aussichtslos sei, sie untersagte. Lukas hat diese Erzählung in derselben Weise benutzt, wie die von der Ankündigung des Verrats, von dem Rangstreit und von der Verleugnung Petri: er entnimmt aus ihr den einen Satz und benutzt ihn als Handhabe, um daran nicht die unmittelbar be-

[1]) Diese Worte werden völlig mißverstanden und in ἱκανόν ἐστιν ein falscher Sinn hineingelegt durch den tiefen Einschnitt, den man in ihre Mitte macht, während sie eng zusammengehören: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς ἱκανό ἐστιν· καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κτλ.

vorstehenden Ereignisse, sondern eine Schilderung der Zukunft der Gemeinde anzuknüpfen.

Daß diese Schilderung v. 35 ff. von Lukas selbst geschaffen ist, ist evident. Aber inhaltlich stimmt sie zu den Worten Jesu, die Lukas 12, 51 ff. aus Q (Matth. 10, 34 ff.) übernommen hat: „meint ihr, ich sei gekommen, Frieden auf Erden zu bringen? Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern ein Schwert“ [1]); fortan werden die Familien zerrissen, die Eltern und Kinder in Feindschaft gegen einander stehn. Lukas bringt vorher v. 49 noch das zugehörige Wort: „ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und wie wollte ich, es wäre schon entzündet!“ Jetzt ist dieser Moment gekommen: mit der Vollendung des von Gott verhängten, in der Schrift verkündeten Geschicks ist die Zeit des irdischen Segens, den der Meister gebracht hat, zu Ende und die Epoche der schweren Kämpfe beginnt, die die Zeit bis zu seiner Wiederkunft erfüllen werden.

Der Prozeß und die Kreuzigung

Es bleibt der Schlußakt der Tragödie. Daß die Scene in Gethsemane und die Gefangennahme in der Hauptsache auf Petrus zurückgeht, haben wir schon gesehn. Eine Spur der Zwölferquelle, die ja, da sie den Verrat des Judas und das Abendmahl enthält, auch diese Dinge erzählt haben muß, liegt darin vor, daß 14, 43, als Judas kommt, mehrmals der an sich hier wirklich ganz überflüssige Zusatz εἷς τῶν δώδεκα wiederkehrt. Somit wird wohl auch seine Ausrüstung mit den ihm von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten[2]) bei-

[1]) So Matthaeus: οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν, bei Lukas sprachlich verbessert, aber in seiner Wirkung abgeschwächt zu οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.

[2]) Ebenso nachher 14, 53, und vorher 8, 31 bei der ersten Leidensverkündung nach dem Petrusbekenntnis, die aber nicht mehr auf Petrus zurückgeht (s. o. S. 117 f.) sowie 11, 28 bei der Frage nach seiner Vollmacht; bei der dritten Leidensverkündigung 10, 33, aus der Zwölferquelle, und bei dem Plan, ihn vor dem Fest zu beseitigen 14, 1 steht nur οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, die πρεσβύτεροι sind weggelassen; ebenso 15, 31 am Kreuz.

gegebenen Waffenknechten und der Judaskuß aus dieser Quelle stammen. Dazu mag dann auch das Abhauen des Ohrs gehören. Das Wort Jesu: „wie gegen einen Räuber seid ihr mit Schwertern und Stöcken ausgezogen, mich zu fangen; und doch war ich täglich im Tempel und lehrte, und da habt ihr mich nicht festgenommen,“ ist gewiß authentisch, aber nicht der Zusatz ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, der der Anknüpfung der Verkündung der Passion an das Petrusbekenntnis analog ist.

Petrus selbst konnte aus eigener Kenntnis nur von seinen Erlebnissen bis zur Verleugnung berichten; bei dem Prozeß und der Hinrichtung war er nicht zugegen, und ebensowenig einer der andern Jünger: „sie waren alle geflohen“ (14, 50). Woher die Christengemeinde ihre Kenntnis dieser Vorgänge hatte, erfahren wir nachher 15, 40: „da waren aber auch Frauen, die von fern zuschauten, unter ihnen auch Maria von Magdala, Maria die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome[1]), die, als er in Galilaea war, ihm sich angeschlossen und ihn bedient hatten“ — d. h., wie Lukas ganz richtig erklärt, ihn mit Lebensmitteln versorgt hatten[2]) —, „und viele andre Frauen, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren“[3]), natürlich unter der großen Gefolgschaft, die sich in der Peraea und in Jericho um ihn gesammelt hatte (oben S. 162). Dadurch erhalten wir nebenbei eine interessante und wertvolle Notiz, wie Jesus seinen Lebensunterhalt bestritten hat[4]);

---

[1]) Beim Ausgang am Auferstehungsmorgen 16, 1 werden die drei wiedergenannt (daß cod. D die drei Namen, und ebenso die Zeitangabe διαγενομένου τοῦ σαββάτου wegläßt, ist lediglich stilistische Korrektur, der Wellhausen mit Unrecht folgt), unmittelbar vorher bei der Bestattung 15, 47 nur die beiden Marien. Vgl. S. 185 Anm. 1.

[2]) Marcus 15, 41 (= Matth. 27, 55) αἵ, ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ = Luk. 8, 3 (s. u. S. 185, 1) αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς (Jesus und den Zwölf) ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.

[3]) Lukas 23, 49 hat aus diesen Frauen (καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα) Männer gemacht, „alle seine Bekannten“, und sie vorangestellt: εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν, καὶ γυναῖκες κτλ.

[4]) In der Matthaeusquelle 17, 24 wird Jesus in Kapernaum zur Zahlung der jüdischen Kopfsteuer für den Tempel, des δίδραχμον, angehalten, und verschafft sich dieselbe für sich und Petrus durch einen Stater (= 4 Drachmen),

und zugleich lernen wir in den Frauen und in Jakobus dem Kleinen — so benannt zum Unterschied von seinen zahlreichen Namensvettern — und Joses ein paar sonst völlig verschollene Persönlichkeiten der ältesten Gemeinde kennen, die durch die Varianten der Frauennamen in den übrigen Berichten [1]) und bei Marcus selbst 15, 21 durch Alexander und Rufus, die

---

den dieser in einem auf Jesu Geheiß gefangenen Fisch findet. Im Johannesevangelium dagegen haben Jesus und die Zwölf bekanntlich eine Kasse, die Judas verwaltet.

¹) Bei Marcus 15, 47 heißt die zweite Maria Μαρία ἡ Ἰωσῆτος (in D in Ἰακώβου korrigiert), 16, 1 Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου. Daran hat Wellhausen Anstoß genommen, er fordert, daß Maria die Tochter des Joses und Maria die Tochter des Jakobus übersetzt werde, und nimmt an, daß zwei Varianten vorlägen, die man dadurch ausgeglichen habe, daß man die beiden Väter in 15, 40 zu zwei Söhnen der Maria machte. Aber der Genitiv bezeichnet keineswegs den Vater, sondern den κύριος; das ist gewöhnlich der Vater, aber auch der Ehemann oder der Herr des Sklaven, und kann auch der Sohn sein. Wenn der Mann schon tot war, ist es sehr begreiflich, daß Maria zum Unterschied von den vielen gleichnamigen nach ihren Söhnen bezeichnet wird, und hier, wo das bei ihrer ersten Erwähnung 15, 40 ausdrücklich gesagt wird, ist es vollends unanstößig. Analog liegt es bei Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ, die Joh. 19, 25 ff. an ihre Stelle gesetzt ist, s. o. S. 74 — Matthaeus (bei dem der Name Ἰωσῆς in Ἰωσήφ verwandelt ist) folgt im übrigen dem Marcus, ersetzt aber 27, 56 am Kreuz die Salome durch die namenlose Mutter der Zebedaeussöhne (vgl. 20, 20, oben S. 144, 2); bei der Bestattung 27, 61 und der Auferstehung 28, 1 nennt er nur Maria Magdalena und ἡ ἄλλη Μαρία ohne Zusatz. Lukas läßt bei der Kreuzigung 23, 49 und am Grabe 23, 55 alle Namen weg; bei der Auferstehung nennt er 24, 10 Maria Magdalena und Μαρία ἡ Ἰακώβου, ersetzt aber die Salome durch Ἰωάνα. Er hat, als überlegender Historiker, das weibliche Gefolge Jesu bereits vorweg beim Aufenthalt in Galilaea 8, 2 f. aufgezählt, mit deutlicher Benutzung von Marc. 15, 41 (s. o. S. 184, 2), aber mit dem Zusatz, daß „sie von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren“ — aus Maria Magdalena „waren sieben Dämonen ausgefahren“ (das hat der Verfasser des Anhangs zum Marcusevangelium 16, 9 übernommen, der ja auch sonst den Lukas exzerpiert). Aber die übrigen Namen sind durch andere ersetzt: Ἰωάνα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρῴδου (die 24, 10 wiederkehrt) καὶ Σουσάννα (nur hier erwähnt) καὶ ἕτεραι πολλαί. Diese Namen sind gewiß alle historisch; es gab eben eine ganze Anzahl Frauen, die bei dem Hergang zugegen gewesen waren und mit ihren Ansprüchen hervortraten, vielleicht auch die Rivalinnen bekämpften, und von diesen hat Lukas einige berücksichtigt; ebenso die Johannesquelle; Salome dagegen ist von allen Späteren gestrichen.

Söhne des zum Tragen des Kreuzes gepreßten Simon von Kyrene, ergänzt werden.

Auf diese Frauen also geht der Bericht über die Hinrichtung und die Stunden am Kreuz zurück, der durch seine sachliche Fassung, mit einer Reihe eindrucksvoller Einzelzüge, einen durchaus zuverlässigen Eindruck macht. Messianische Züge und Wunder sind garnicht darin; denn daß in den letzten drei Stunden[1]) „eine Finsternis eintritt über das ganze Land“, kann im wesentlichen tatsächlich sein[2]), und daß beim Tode der Vorhang des Tempels von oben bis unten zerreißt[3]) und der wachthabende Centurio bekennt, daß „dieser wahrlich Gottes Sohn war“, wird man den Erzählern oder Erzählerinnen — die das übrigens nur vom Hörensagen wissen konnten — gern ebenso zugute halten, wie daß in Wirklichkeit neben den γραμματεῖς schwerlich auch die Hohenpriester (der regierende und seine Vorgänger) wirklich am Kreuz gestanden und sich an den Schmähreden beteiligt haben werden[4]). Der Zug, daß ein vom Lande heimkehrender Ausländer, Simon von Kyrene, dessen Söhne

---

[1]) Daß er in der dritten Stunde (um 9 Uhr morgens) gekreuzigt ist und sechs Stunden am Kreuze gehangen hat, wird geschichtlich sein, ebenso, daß sein Tod unerwartet rasch eintrat (15, 44), und natürlich der Schmerzensruf Psalm 21, 2 und der Todesschrei. Die Tränkung mit Essig mag auf Grund von Ps. 68, 22 eingefügt sein.

[2]) Von einer Sonnenfinsternis ist in den harmlosen Worten σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν nicht die Rede; das hat erst Lukas hinzugefügt (23, 45 τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος).

[3]) Matthaeus fügt 27, 51 ein Erdbeben und die Auferstehung vieler „entschlafener Heiligen“ hinzu, die nach Jesus' Auferstehung in Jerusalem erscheinen (sie bilden also gewissermaßen das Gefolge des Auferstandenen; darin liegt zugleich eine Vorstufe der Höllenfahrt): καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς. Genau das gleiche berichtet Dio 51, 17, 5 neben vielem anderen (Blutregen, Waffen in den Wolken, Kometen, Lärm von Musik, eine gewaltige zischende Schlange, dunkle Färbung der Götterbilder, Brüllen und Weinen des Apis) unter den Vorzeichen der Einnahme Alexandrias durch Octavian: καὶ νεκρῶν εἴδωλα ἐφαντάζετο.

[4]) Lukas hat das empfunden und sagt 23, 35 einfach οἱ ἄρχοντες, während Matthaeus 27, 41 noch die πρεσβύτεροι hinzufügt.

Alexander und Rufus der Gemeinde bekannte Persönlichkeiten gewesen sein müssen, zum Tragen des Kreuzes gepreßt wird, zeigt ebenso die genaue Detailkenntnis, wie die Erzählung von Petrus' Verleugnung. Daß der verurteilte Verbrecher nach römischem Recht jeder Mißhandlung ausgesetzt war, ist bekannt; so ist die Kostümierung als König und die Verhöhnung durch die Soldaten der Kohorte im Hof des Praetoriums (15, 16) ganz natürlich — er war ja, wie die Inschrift am Kreuz lehrt, als König der Juden verurteilt —, und bedarf keiner Deutung durch Heranziehung der Saturnalien und gar der Sakaeen, durch derartige übel angebrachte Gelehrsamkeit wird die Scene nur verdorben. Auch daß zwei Räuber neben ihm gekreuzigt werden, hat mit Unrecht Anstoß erregt; derartige Banditen gab es jederzeit überall, und nun vollends in Palaestina; mit Barabbas, einem politischen Verbrecher (v. 7, s. u. S. 195), haben sie nichts zu tun. Durchaus natürlich ist auch, daß sie sich, im Gegensatz zu der Version des Lukas, beide an der Verhöhnung und den Schmähreden beteiligen (v. 32). Überhaupt braucht man nur die Überarbeitung des Berichts bei Lukas zu vergleichen, der Jesus mehrfache Aussprüche in den Mund legt und am Schluß die zuschauende Menge erschüttert „die Brust schlagend" heimkehren läßt, um zu erkennen, wie vortrefflich die Erzählung des Marcus ist — um von dem, was das Johannesevangelium hinzugefügt und hineingeheimnist hat, ganz zu schweigen.

Bei der Verhandlung gegen Jesus konnten weder Petrus noch die Frauen anwesend sein; die Kunde davon, abgesehn von der vor allem Volk spielenden Schlußscene, wird auf die Erzählungen zurückgehn, welche sich darüber im Volk verbreiteten und von den in Jerusalem vorhandenen Anhängern Jesu der Christengemeinde überliefert wurden. Doch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß solche Nachrichten auch direkt von Beteiligten, z. B. von Mitgliedern des Synedrions, ausgegangen sind.

Die Eile, mit der man verfährt, entspricht durchaus der Absicht, vor dem Fest fertig zu werden; auch das schließt aus, daß die Nacht, in der die Entscheidung fällt, bereits die des Passahmahles war. Als Jesus gefangen zum Hohenpriester ge-

führt wird[1]), versammelt sich „das ganze Synedrion“, „alle Hohenpriester, Älteste und Schriftgelehrten“ (14, 53. 55). Sie wollen ihn als Gotteslästerer verurteilen, finden aber kein ausreichendes Zeugnis: „denn viele legten falsches Zeugnis gegen ihn ab, aber ihre Aussagen stimmten nicht überein (ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν). Da traten einige auf mit dem falschen Zeugnis gegen ihn, sie hätten ihn sagen hören, er wolle diesen von Händen erbauten Tempel zerstören und in drei Tagen einen andern nicht von Händen erbauten aufführen; aber auch hier stimmten ihre Zeugnisse nicht überein. Da trat der Hohepriester vor und fragte Jesus: antwortest du nichts auf das, was diese gegen dich zeugen? Er aber schwieg und gab keine Antwort. Da fragte ihn der Hohepriester nochmals: bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten? Jesus antwortete: ich bin es; und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehn zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels (= Daniel 7, 13, verbunden mit Psalm 109, 1). Da zerriß der Hohepriester sein Gewand und sagte: was brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Lästerung gehört, was dünkt euch? Da verurteilten sie ihn alle, er sei des Todes schuldig. Und einige begannen, ihn anzuspucken, oder sein Gesicht zu verhüllen und ihn zu ohrfeigen, und zu sagen: prophezeie!; und die Diener gaben ihm Schläge.“

Diese Erzählung ist durchaus anschaulich und einheitlich. Der Versuch, Jesus durch Zeugnisse zu überführen, gelingt nicht, zu einem Eingeständnis seiner Äußerungen ist er nicht zu bringen; so versucht es der Hohepriester mit einer direkten Frage, und da bekennt Jesus nach anfänglichem Zögern offen, was er bisher ähnlichen Fragen gegenüber vermieden hatte, daß er der „Menschensohn“, der Messias sei. Daraufhin wird er verurteilt, weitere Zeugnisse sind nicht mehr nötig. Wenn Wellhausen die zweite Frage des Hohenpriesters und Jesu Antwort v. 61 f. streichen will, so zerstört er damit den Zusammenhang

---

[1]) Hier steht korrekt πρὸς τὸν ἀρχιερέα, zum regierenden Hohenpriester, unmittelbar dahinter καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς, d. i. die gewesenen Hohenpriester und die Angehörigen der hohenpriesterlichen Geschlechter. Der Sprachgebrauch des N. T. stimmt mit dem des Josephus völlig überein, s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³ 200. 221 ff.

vollständig[1]): die Äußerung: „was brauchen wir noch Zeugen?" paßt dazu, daß die Zeugen nicht übereinstimmen und Jesus schweigt, wie die Faust aufs Auge, und die Behauptung: „ihr habt die Lästerung gehört," wäre eine grobe Lüge; denn die Zeugenaussagen sind unzureichend, und Jesus hat sich nicht zu ihnen bekannt. Die Vermischung der Kritik des Schriftstellers und der von ihm gegebenen Darstellung mit der davon durchaus zu trennenden Sachkritik, ob diese Darstellung richtig ist, die nicht nur bei Wellhausen und in der Kritik beider Testamente ganz gewöhnlich ist und zu so vielen Mißgriffen führt, tritt hier besonders anschaulich, ja geradezu in typischer Weise zutage.

An der Erzählung des Marcus haben freilich schon seine unmittelbaren Nachfolger Anstoß genommen und sie daher korrigiert. Matthaeus hat die falschen und sich widersprechenden Zeugen für den Ausspruch über den Tempel durch zwei übereinstimmende Zeugen ersetzt, die also dem Gesetz genügen. Als dann Jesus schweigt, fügt der Hohepriester der Frage, ob er der Sohn Gottes sei, noch eine Beschwörung im Namen des lebendigen Gottes hinzu. Dadurch wird sie unmittelbarer mit dem Vorhergehenden verknüpft: sie antwortet auf das Schweigen Jesu und nimmt die vorige Frage, ob er diese Äußerung getan habe, in verstärktem Maße wieder auf. Jesu Antwort bleibt im übrigen unverändert, nur daß er das καὶ ὄψεσθε des Marcus in ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε umwandelt, also das Kommen des Messias in die christliche Herrschaft des Auferstandenen umsetzt. Außerdem verwandelt er das offene Bekenntnis ἐγώ εἰμι in das Verhüllte σὺ εἶπας, das er bei Marcus dem Pilatus antwortet. Noch viel einschneidender geht Lukas vor. Er verlegt den Zusammentritt des Synedrions auf den frühen Morgen, und läßt in der Nacht die Verleugnung des Petrus (in Jesu Gegenwart, s. o. S. 151, 4) und die Mißhandlung Jesu durch die Knechte stattfinden; daß er als Messias aufgetreten ist, steht bei ihm für die Juden eben so fest wie für die Christen. Daher hat er auch die

[1]) Das hat Norden Agnostos Theos S. 195, 2 ganz richtig gesehn; die Konsequenz, daß Wellhausens Streichung der zweiten Frage nebst der Antwort darauf eben nicht „ein sicheres Ergebnis der Analyse", sondern ein Mißgriff ist, hat er leider nicht gezogen.

Zeugen gestrichen; vielmehr wird die Frage, ob er der Christus ist, sofort an ihn gestellt. Er antwortet: „wenn ich es euch sage, glaubt ihr nicht; wenn ich aber frage, antwortet ihr nicht;“ daran schließt er das Wort aus Daniel und den Psalmen, wie Matthaeus mit voller Umsetzung ins christliche, in der Fassung ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ. Damit ist ein direktes Eingeständnis, daß er es ist, wie es bei Marcus vorliegt, noch vermieden; so wird die Frage nochmals wiederholt, und jetzt antwortet er wie bei Matthaeus ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι. Das wird als Bekenntnis gefaßt; die Verurteilung wird als selbstverständlich übergangen.

Wenn Lukas hier die Zeugenaussage über den Tempel gestrichen hat, so kennt er sie natürlich doch. Aber er hat sie in die Anklage gegen Stephanus versetzt, wo sie ihm passender erschien. Stephanus' Verteidigungsrede gipfelt, im Anschluß an Jes. 66, 1, in dem Wort ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ (act. 7, 48; ebenso Paulus in Athen 17, 24), und die Beschuldigung gegen ihn wird von „falschen Zeugen“ [1]) erhoben (6, 13 f.): „dieser Mensch hört nicht auf mit Reden gegen die heilige Stätte und das Gesetz; denn wir haben gehört, daß er sagte, Jesus von Nazaret, der werde diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, die uns Moses übergeben hat.“ Andrerseits betrachtet bekanntlich das Johannesevangelium, das die Zeugenaussage beim Verhör gleichfalls gestrichen hat, das Wort als wirklich von Jesus gesprochen. Es verlegt die Tempelreinigung an den Anfang der Wirksamkeit Jesu, in seinen ersten Aufenthalt in Jerusalem, gleichfalls bei einem Passah (2, 13 ff.); und als die Juden ein Zeichen für seine Beglaubigung fordern (d. i. Marc. 11, 27), antwortet er: „reißt diesen Tempel nieder, und ich werde ihn in drei Tagen aufrichten (ἐγερῶ, das doppeldeutige Wort ist mit Absicht gewählt)“. Die Juden wundern sich, daß er ein Werk, an dem 46 Jahre gebaut sei, in drei Tagen herstellen wolle; „er aber

[1]) In Wirklichkeit ist die Bezeichnung als μάρτυρες ψευδεῖς durchaus unbegründet, da die Beschuldigung ja wirklich Stephanus' Auffassung wiedergibt; die Wendung ist eben aus der Anklage gegen Jesus übernommen.

meinte den Tempel seines Leibes", was seinen Jüngern nach seiner Auferstehung zum Bewußtsein kommt.

Diese gesuchte Deutung ist natürlich ganz sekundär, und ob Jesus, entgegen der Behauptung des Marcus, ein derartiges Wort wirklich gesprochen hat oder ob eine Äußerung von ihm entstellt ist, muß mindestens unentschieden bleiben. An der Aussage der Zeugen freilich wird nicht zu zweifeln sein; die Hohnreden am Kreuz Marc. 15, 30 nehmen darauf Bezug. Aber ebensowenig liegt Anlaß vor, zu bezweifeln, daß diese Äußerung nicht erwiesen werden konnte, trotz der Umgestaltung bei Matthaeus, und daß er daher nicht auf Grund derselben verurteilt ist.

Wellhausen meint freilich, die Äußerung, welche die Zeugen vorbrachten, liege, wenn auch absichtlich abgeschwächt, Marc. 13, 2 (= Matth. 24, 2; Luc. 21, 6) vor: die Verkündung, daß von dem mächtigen Tempelbau kein Stein auf dem andern bleiben werde, sei die Gotteslästerung, um deren willen Jesus verurteilt sei. Aber daß die Verkündung, daß der Tempel einmal zerstört werden werde, die nicht nur Micha und Jeremia vor alters ausgesprochen hatten', sondern die sich unmittelbar auf Daniels Offenbarungen (8, 11 ff.; 9, 11 f.; 11, 31; 12, 11) berufen kann[1]), den Juden als die „schrecklichste Blasphemie" erschienen sei, die den Tod verdiente, ist wenig wahrscheinlich. War doch der mächtige Bau, der den Jüngern, die jetzt zum ersten Male nach Jerusalem gekommen waren, solchen Eindruck machte, erst vor wenigen Jahrzehnten von Herodes aufgeführt und noch immer nicht ganz fertig[2]); da war es doch ganz gut möglich, daß das Werk des halbheidnischen Königs auch wieder der Vernichtung anheimfallen konnte, wie das des frommen

[1]) Die weitere Ausführung Marc. 13, 3 ff. knüpft direkt an diese Stellen Daniels an.

[2]) Unter Herodes ist zwar der Bau im wesentlichen in 9½ Jahren (20—10 v. Chr.) fertig geworden (Jos. Ant. XV 11, 5. 6, 420 f., vgl. Otto, Herodes S. 84); aber daß immer noch weiter daran gebaut wurde bis zum Abschluß in der Zeit des Albinus um 62 n. Chr., ergibt sich aus Jos. Ant. XX 9, 7, 219; ja König Agrippa II. plante noch weitere Bauten, zu denen es infolge des Krieges nicht mehr kam, Jos. Bell. V 1, 5, 36, vgl. ant. XV 11, 3, 391. Mit den 46 Jahren des Johannesevangeliums ist nichts zu machen, wenn man nicht annehmen will, daß es Jesu Tod ins Jahr 26 n. Chr. gesetzt hat.

Salomo; vor dem Erscheinen des Messias mußte ja die von den Propheten verkündete Katastrophe, die Herrschaft der heidnischen Mächte und des Antichrist, eintreten[1]). Wenige Jahrzehnte später, im Jahr 62, trat beim Laubhüttenfest ein Bauer (τῶν ἰδιωτῶν ἄγροικος) im Tempel auf und verkündete mit ununterbrochenem Wehruf den Untergang der Stadt und des Tempels. Als er das Tag und Nacht in allen Gassen fortsetzte, wurde er schließlich gefangen gesetzt und gestäupt, der Statthalter Albinus, vor den man ihn dann brachte, ließ ihn bis aufs Blut peitschen, hat ihn aber schließlich als verrückt laufen lassen; und 7 Jahre 5 Monate hat er seinen Wehruf ausgestoßen, vor allem bei den Festen, zwar vielfach mißhandelt, aber von der Geistlichkeit nicht weiter verfolgt, bis er bei der Belagerung durch ein Geschoß den Tod fand[2]).

Aber entscheidend ist, daß Wellhausen, wie viele andre, die Jesus zugeschriebene Äußerung falsch verstanden hat. Nicht daß er die Zerstörung des Tempels verkündet hat, ist der Inhalt der Aussage und begründet die Anklage, sondern daß er von sich behauptet, er wolle ihn niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen. Dadurch erhebt er den Anspruch, der Messias zu sein. So hat Matthaeus die Worte verstanden, und Marcus auch: der Hohepriester bringt nicht einen neuen, von dem vorigen ganz unabhängigen Anklagepunkt zur Verhandlung, sondern da das Zeugenverhör versagt und Jesus die Aussage verweigert, stellt er jetzt die Frage direkt, die in der bisherigen Beschuldigung indirekt enthalten war.

---

[1]) Natürlich gab es andre, die erwarteten, daß der Tempel verschont bleiben werde, so Apokal. 11, 2, worauf sich Wellhausen beruft; ferner Joseph. Bell. VI 5, 2, 285, wo während der Schlußkatastrophe unter Titus ein ψευδοπροφήτης der Bevölkerung verkündet, ὡς ὁ θεὸς ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβῆναι κελεύει δεξομένους τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας, und ähnlich viele andere. Aber z. B. Henoch 90, 30 (Beer bei Kautzsch Apokr. d. A. T. II 297; Flemming und Rademacher, Buch Henoch S. 120) „packt (der Messias) jenes alte Haus zusammen, schafft alle Säulen hinaus" usw. und bringt sie nach einem Ort im Süden, und „bringt ein neues Haus, größer und höher als jenes erste und stellt es an der Stelle des eingepackten auf." Vgl. auch die Angaben bei F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, 2. Aufl. 375 f.

[2]) Jos. Bell. VI 5, 3, 300 ff.

Es ist sehr begreiflich, daß die liberale Theologie den Wunsch hat, die Überlieferung, daß Jesus sich offen als Messias bekannt habe, zu beseitigen, und so schließlich zu der Konsequenz kommt, dies Bekenntnis aus dem ältesten Bericht, den wir haben, zu streichen. Wenn das richtig ist, so ist Jesus in der Tat lediglich der Verkünder einer besseren Moral und Gotteserkenntnis, der sich höchstens gefallen läßt, daß seine Anhänger ihn insgeheim für den Messias halten, dem aber alle transcendenten Aspirationen in Wirklichkeit fern lagen. Es ist das fundamentale Problem für die Auffassung des geschichtlichen Jesus, das wir damit berühren.

Indessen das Bekenntnis 14, 62 läßt sich nicht nur, wie wir gesehn haben, aus dem Marcustext nicht beseitigen, sondern es würde dadurch nicht einmal etwas geholfen; denn in Wirklichkeit steckt es in dem Wort über den Tempel, wenn dies an seine Stelle gesetzt und Jesu Schweigen, wie bei Wellhausen, als Eingeständnis gefaßt wird, schon darin. Nun kommt aber hinzu, daß Jesus, wie die Inschrift am Kreuz lehrt, als „König der Juden", d. h. als Messias, gekreuzigt ist. Pilatus selbst hält ihn nicht dafür, sondern höhnt eben durch diese Inschrift über den Aberglauben der Juden; um so weniger kann er diese Beschuldigung selbst erfunden haben, sondern sie ist die Anklage, welche die jüdische Behörde vor ihm gegen Jesus erhebt, und setzt die Verurteilung durch das Synedrion als Messias voraus[1]). Daher richtet Pilatus an Jesus 15, 2 die Frage: Bist du der König der Juden? und er antwortet: du sagst es. Damit nimmt Jesus nicht etwa sein Bekenntnis vor dem Hohenpriester zurück, sondern lehnt nur die populäre Auf-

[1]) Wellhausen, Ev. Marc. 124 sucht dieser Konsequenz zu entgehn: „Wenn auch kein Zweifel besteht, daß Jesus von Pilatus als Messias gekreuzigt ist, so muß doch seine Verurteilung durch die jüdische Behörde formell einen andern Grund gehabt haben. Nach jüdischen Begriffen lag darin unmöglich eine Gotteslästerung, daß jemand sagte, er sei Christus, der Sohn Gottes. Jesus hätte ja dann auch das Vergehn erst auf Drängen des Hohenpriesters begangen, nicht vor der Anklage, sondern während der Untersuchung" [als ob das etwas änderte!]; „und seine Schuld hätte nur in einer schwer aus ihm heraus zu bringenden Meinung über sich selbst bestanden, nicht in öffentlichem Auftreten [??]". Das ist die reine petitio principii.

fassung ab, die in Pilatus' Frage liegt, daß der Messias der irdische König sei oder überhaupt weltliche Prätensionen habe.

Es kann somit kein Zweifel sein, daß Jesus sich vor dem Synedrion auf die Frage des Hohenpriesters wirklich als der Messias bekannt hat. Bis dahin war er der Antwort ausgewichen, sowohl bei der Frage der regierenden Männer, kraft welcher Autorität er die Händler aus dem Tempelhof vertrieben und ihre Buden umgestürzt habe (11, 27 ff.), wie bei der über den Zinsgroschen (12, 13 ff.); jetzt blieb ihm keine Wahl mehr. Ob er freilich an das schlichte Bekenntnis ἐγώ εἰμι die Danielische Verkündung der Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken angeknüpft hat, bleibt mindestens fraglich[1]). Denn zu ihr liegt an dieser Stelle garkein Anlaß vor, und sie trägt die spezifischen Züge der erst nach seinem Tode ausgebildeten christlichen Lehre, wie sie denn sowohl in der eschatologischen Prophezeiung 13, 26 wie in der Belehrung über den leidenden Messias 8, 38 wiederkehrt (s. o. S. 117. 126). Aber allerdings kann die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß er sich so geäußert hat, daß er bereits selbst diese Erwartung hegte und jetzt, wo er sich dem Bekenntnis nicht mehr entziehn konnte, die Gelegenheit ergriffen hat, um den versammelten Gegnern seine Überzeugung offen ins Gesicht zu sagen. Nur würde man eher erwarten, daß er dabei nicht sowohl dieser zukünftigen Gestaltung, als vielmehr seiner vertieften Auffassung der wahren Aufgabe des Messias und seines Verhältnisses zum Vater Ausdruck gegeben hätte, während es vom Standpunkt des Christentums aus durchaus natürlich ist, daß ihm gerade diese Worte in den Mund gelegt werden. Auf die grundlegende Frage werden wir übrigens bei der Besprechung der Zwölf wieder zurückkommen.

Im übrigen geht der Bericht über die Verhandlungen vor Pilatus kurz hinweg: „Die Hohenpriester brachten viele Anklagen gegen ihn vor. Pilatus aber fragte ihn nochmals: antwortest du nichts? Sieh, wie viel sie dir vorwerfen. Aber Jesus antwortete nichts mehr, so daß Pilatus sich wunderte“ (15, 5); er erkannte sehr wohl, daß die Anklage der Hohenpriester,

[1]) Vgl. NORDEN, Agnostos Theos S. 194 ff. 200 f.

Jesus sei ein Rebell, unbegründet war, daß ihr Vorgehn auf Neid (φθόνος) beruhte (15, 10). Eingehender wird die Schlußscene vor dem Volk geschildert, die sich vor aller Augen abspielte. Es hatte vor kurzem wieder einmal ein Aufruhr stattgefunden[1]), bei dem es natürlich zu Blutvergießen gekommen war, und mehrere der Schuldigen lagen in römischem Gewahrsam, darunter Barabbas, offenbar einer der Führer der Bewegung. Es war Brauch, daß der Statthalter zum Fest auf die Bitte des Volks einen der Gefangenen freigab; so versammelte sich das Volk vor dem Amtshause und erhob seine Forderung[2]). Pilatus macht den Versuch, dadurch Jesus zu retten, und bietet ihnen die Freilassung „des Königs der Juden"; aber die Menge fordert die des Barabbas. Es ist ganz natürlich, daß ihr der politische Agitator und Freiheitsheld — denn so mußte Barabbas ihr erscheinen — näher lag, als der Prediger; die Sympathien, die dieser erweckt hatte, konnten nach dem raschen Vorgehn der Behörden dagegen nicht aufkommen, er erschien jetzt als überführter Gotteslästerer. Überdies wird eben die Freilassung des Barabbas die Forderung gewesen sein, auf die man sich vorher geeinigt hatte und um derenwillen die Menge zu Pilatus zog. Das ist bei Marcus nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber deutlich aus seiner Darstellung. Die Folge ist dann, daß für „den König der Juden" die Hinrichtung gefordert wird. Mit der Schwäche, die das Verhalten der römischen Regierung gegen die Juden durchweg charakterisiert, trotz einzelner

---

[1]) Es ist müßig zu fragen, ob das mit einem der Aufstände zusammenhängt, die Josephus Ant. XVIII 3, 1 f. und Philo leg. ad Gaium 302 unter Pilatus erwähnen. Das Blutbad in Galilaea bei Lukas 13, 1 hat jedenfalls nichts damit zu tun. Kleinere Erhebungen und Bluttaten sind in der ganzen Regierungszeit der Procuratoren ununterbro hen vorgekommen; vgl. was Josephus Ant. XVIII 1, 1. 6 berichtet.

[2]) Wellhausens Behauptung Ev. Marc. 128 „der Gerichtstermin muß angesagt und bekannt gegeben sein, wenn das Volk sich in so früher Stunde dazu einfinden konnte", widerspricht der Angabe des Marcus 15, 8 καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς. Das Volk versammelt sich nicht um des Prozesses Jesu willen — obwohl die Kunde von dem Vorgehn des Rats gegen diesen sich natürlich rasch verbreitet haben wird —, sondern um die übliche Freilassung eines Gefangenen zu erbitten.

Brutalitäten, gibt Pilatus, als auch seine Frage, was Jesus denn Böses getan habe, nichts genützt hat, gegen seine Überzeugung dieser Forderung nach. Ihm mußte das ein neuer Beweis sein, daß dieses Volk, das in jeder heilsamen Maßregel, wie dem Bau einer Wasserleitung, einen Anlaß zum Aufstand sah und sich empört hatte, weil die römischen Soldaten mit den Kaiserbildern an den Feldzeichen in Jerusalem eingerückt waren, aus einer Schar von Verrückten bestand; so gab er wenigstens seiner Verachtung in der höhnenden Inschrift am Kreuz offenen Ausdruck[1]).

Im übrigen lehren auch diese Vorgänge, daß die Gerichtsverhandlung und Kreuzigung nicht am ersten Festtage, sondern, wie das Johannesevangelium berichtet, am Tage vorher, am 14. Nisan stattgefunden hat; denn die Bitte um Freilassung κατὰ τὴν ἑορτήν erfolgt naturgemäß nicht am Festtag selbst, sondern kurz vorher „für das Fest". Dem entspricht die Eile des Verfahrens der jüdischen Behörde: gleich nach der Gefangennahme, noch bei Nacht, findet die Verhandlung im Synedrion statt, am frühen Morgen (εὐθὺς πρωί 15, 1) die bei Pilatus, in der dritten Stunde des Tages, um 9 Uhr morgens, erfolgt bereits die

[1]) Bei Matthaeus ist, abgesehn von einzelnen stilistischen Änderungen wie der Bezeichnung des Pilatus als ἡγεμών und der Weglassung der näheren Angaben über Barabbas (er nennt ihn lediglich δέσμιον ἐπίσημον 27, 17), das Verhalten des Pilatus und die Schuld der Juden noch weiter gesteigert: er wäscht seine Hände vor dem Volk, um an dem Blut unschuldig zu sein, das Volk nimmt die Schuld „auf uns und unsere Kinder" (27, 24). Dazu kommt dann eines der üblichen populären Motive: Pilatus' Frau ist im Traum gewarnt und läßt ihn mahnen, sich „mit jenem Gerechten" nichts zuschulden kommen zu lassen (27, 19). — Bei Lukas wird 23, 2 die Anklage, daß Jesus ein politischer Aufwiegler gegen die Römerherrschaft sei, ausgeführt und weiter behauptet, „er rühre das Volk auf mit seinen Lehren in ganz Judaea [d. i. Palaestina], von Galilaea bis hierher" (23, 5). Daran schließt die Herodesepisode, s. u. Die Volksmenge ist von Anfang an bei der Verhandlung dabei (23, 1, ἅπαν τὸ πλῆθος), und als Pilatus erklärt, er finde keine Schuld an ihm, die den Tod verdiene, und wolle ihn, in der üblichen römischen Weise, mit einer Züchtigung (παιδεύσας αὐτόν) laufen lassen (23, 16), fordert sie seine Hinrichtung und die Freigabe des Barabbas (über dessen Stellung wie bei Marcus berichtet wird). Die Bitte um Freilassung zum Fest ist gestrichen, das Verhältnis zwischen Jesus und Barabbas ist ins Gegenteil umgekehrt.

Kreuzigung (15, 25). Die 14, 1 angekündigte Absicht, in den zwei Tagen bis zum Fest alles zu erledigen, ist voll ausgeführt worden.

Annas und Kajaphas. Die Zusätze bei Johannes und Lukas

Wie Marcus mit Eigennamen überhaupt außerordentlich sparsam ist (oben S. 133) und von den Gegnern Jesu keinen einzigen mit Namen nennt, so hat er auch den Hohenpriester, der seine Hinrichtung veranlaßt, nicht genannt. Aber sein Name mußte allgemein bekannt sein, und so ist es nicht auffällig, daß Matthaeus den Namen Kajaphas 26, 3 und 57 eingesetzt hat[1]). Einen genaueren chronologischen Anhalt bietet das leider nicht, da Kajaphas schon von Gratus eingesetzt ist und während der gesamten Statthalterschaft des Pilatus (26—36 n. Chr.)[2]) im Amt war[3]).

Während Matthaeus und Lukas, von einzelnen Modifikationen und Erweiterungen abgesehn, die Erzählung des Marcus übernommen haben, gibt das Johannesevangelium bekanntlich eine wesentlich abweichende Tradition. In einem Punkte, der Ansetzung des Prozesses und der Kreuzigung auf den Tag vor dem Fest, den 14. Nisan (19, 14), hat sie sich als richtig bewährt; aber auch andre Züge erwecken einen günstigen Eindruck. Daneben stehn freilich zahlreiche aus der synoptischen Tradition aufgenommene oder erweiterte und umgestaltete Angaben, und über dem Ganzen liegt die eigenartige Unbeholfenheit der Darstellung, die durch das ganze Johannesevangelium hindurchgeht.

Sogleich zu Anfang erscheint die Angabe, daß Annas, der Ananos bei Josephus, Hoherpriester 6—15 (?)[4]), der Schwiegervater des Kajaphas gewesen sei, durchaus glaubwürdig; denn Ananos ist einer der einflußreichsten Männer gewesen, seine

[1]) Lukas bringt seinen Namen nebst dem des Annas nur in der Datierung im Eingang 3, 2.

[2]) Diese Daten ergeben sich aus Jos. Ant. XVIII 4, 2, 89.

[3]) Jos. Ant. XVIII 2, 2, 35. 4, 3, 95.

[4]) Jos. Ant. XVIII 2, 1, 26. 2, 2, 34 (eventuell fällt seine Absetzung erst ein paar Jahre später).

fünf Söhne sind alle Hohepriester geworden[1]). Auch Lukas bezeichnet ihn in der chronologischen Angabe 3, 2 fälschlich als Hohenpriester neben Kajaphas, und zwar an erster Stelle, und ebenso Act. 4, 6 allein, während Kajaphas hier irrtümlich nur der erste unter den aufgezählten Vertretern des γένος ἀρχιερατικόν ist. So darf er wohl als der eigentliche Leiter der Gemeinde auch unter Kajaphas angesehn werden, und es begreift sich, daß bei Joh. 18, 13 ff. das Verhör Jesu ganz auf ihn übertragen wird. Was über dessen Verlauf erzählt wird, ist freilich lediglich bewußte Umbildung des Berichts des Marcus[2]), und dabei wird Annas hier v. 16. 19. 22 einfach als ἀρχιερεύς bezeichnet. Wie es scheint, hat das Johannesevangelium mit dem synoptischen Bericht einen andern verbunden, in dem Annas der regierende Hohepriester war; auf diesen hat es den synoptischen Bericht über das Verhör übertragen. Kajaphas wird zwar 11, 49. 51. 18, 13. 24 als der regierende Hohepriester bezeichnet und dabei angenommen, daß das Hohenpriestertum ein Jahramt gewesen sei (ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου), eine Einrichtung, die zwar in den meisten römischen Provinzen und in vielen Städten namentlich auch Kleinasiens, aber keineswegs in Jerusalem bestand[3]); aber in dieser Quelle wird er vielmehr ein führendes Mitglied des Synedrions gewesen sein. Denn von ihm wird 11, 50 = 18, 14 berichtet, daß er

[1]) Jos. Ant. XX 9, 1, 198 (XVIII 2. 2, 34. 4, 3, 95. 5, 3, 123. XIX 6, 2, 297. 6, 4, 313. 316. XX 9, 1, 198).

[2]) Annas fragt Jesus „über seine Jünger und seine Lehre". Jesus antwortet, er habe offen vor aller Welt in Synagogen und im Tempel geredet (das ist die Äußerung bei der Gefangennahme Marc. 14, 48 f.), dagegen nichts insgeheim; so möge man die fragen, die seine Worte gehört haben. Darauf gibt ihm einer der Diener eine Ohrfeige (das ist die Mißhandlung nach der Verurteilung Marc. 14, 65, wo gleichfalls ῥάπισμα steht): antwortest du so dem Hohenpriester? Jesus erwidert: wenn ich schlecht geredet habe, so gib darüber Zeugnis; wenn aber recht, was schlägst du mich? Darauf wird er gebunden zu Kajaphas abgeführt. Dazwischen steht die Verleugnung durch Petrus, der von dem Lieblingsjünger begleitet wird (o. S. 151, 1).

[3]) In Jerusalem liegt die Dauer der Verwaltung des Amts ganz im Belieben der Könige resp. Statthalter, und dauert bald wenige Monate, bald viele Jahre. Nach Makk. II 11, 13 hat Lysias geplant, es zu einem käuflichen Jahramte zu machen.

Jesu Hinrichtung gefordert habe, weil sein Auftreten das Eingreifen der Römer herbeiführen werde und damit die Existenz des Volkes bedrohe: „es ist nützlicher für uns, daß éin Mensch für das Volk stirbt, als daß das ganze Volk zugrunde geht“[1]). Der Verfasser hat dann zwar Jesu Verhör vor Kajaphas 18, 24. 28 nachgetragen, weiß aber darüber nichts mehr zu berichten, da er das schon bei Annas vorweggenommen hat.

Auch die Verhandlung vor Pilatus zeigt die gleiche Mischung. Aus den Synoptikern stammt die Erwähnung der Bitte um Freigabe eines Gefangenen und die Gestalt des Barabbas, der hier einfach zum λῃστής gemacht wird (18, 40), ferner die Mißhandlung durch die Soldaten 19, 2 ff., die aber vor die Verurteilung, in die Verhandlung vor dem Volk gesetzt wird; Pilatus führt hier den bei Lukas von ihm gemachten Vorschlag, Jesus zu züchtigen (S. 196, 1), wirklich aus (19, 1 ἐμαστίγωσεν), in der Hoffnung, damit um die Verurteilung kommen zu können. Seine Überzeugung, daß Jesus unschuldig ist, steht von Anfang an fest, und er bringt sie immer wieder vor; er will den Juden die ganze Sache überlassen, worauf sie mit Recht erwidern, daß sie kein Todesurteil ausführen dürfen (18, 31. 19, 6). Die Frage an Jesus wird zu einem langen Gespräche entwickelt, in dem Jesus seine Auffassung vorträgt und Pilatus mit der bekannten Frage, was ist Wahrheit, abschließt (18, 33—37); als ihm dann die Juden mitteilen, Jesus sei nach dem Gesetz des Todes schuldig, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht habe, nimmt ihn Pilatus voll Angst nochmals ins Praetorium und fragt ihn, woher er komme. Hier wird dann das Schweigen Jesu angebracht; auf mehrmalige Befragung antwortet er aber doch, Pilatus würde keine Macht über ihn haben, wenn sie ihm nicht von oben gegeben wäre. Jetzt will Pilatus ihn erst recht freigeben; aber die Juden schreien ihm entgegen, daß er sich dadurch gegen den Kaiser vergehe, und antworten auf die nochmalige Frage, ob er ihren König kreuzigen solle, „wir haben keinen König als Caesar“. Auf dies politische Motiv, das die

[1]) Diese Beratung entspricht dem Bericht bei Marc. 14, 1 f. Der Verfasser fügt in seiner Manier eine Deutung des prophetischen Worts des Kajaphas auf Jesu Tod ὑπὲρ τοῦ ἔθνους und die Sammlung der zerstreuten τέκνα τοῦ θεοῦ hinzu.

ganze Darstellung des Johannesevangeliums beherrscht, kommen wir später noch zurück. Für die lange Verhandlung reicht die kurze Zeit bei den Synoptikern nicht; so beginnt sie zwar auch hier früh am Morgen (18, 28 ἦν δὲ πρωί), aber die Verurteilung erfolgt erst um die sechste Stunde (19, 14). Dadurch werden zugleich die Stunden am Kreuz gekürzt. Daß Pilatus durch die Inschrift am Kreuz seiner Verachtung der Juden Ausdruck gibt, wird weiter ausgemalt: sie fordern die Änderung, aber Pilatus antwortet: „was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben". Daß sie in allen drei Sprachen, Hebräisch, Lateinisch und Griechisch abgefaßt war (19, 20), wird wohl richtig sein.

In den Hauptzügen kann diese Darstellung als Weiterspinnung und bewußte Umgestaltung des synoptischen Berichts gelten, durch die es allerdings, wenn wir von dem stilistischen Ungeschick absehn, gelungen ist, die Figur des Pilatus zu einer lebensvollen und charakteristischen Gestalt auszubilden. Aber daneben stehn Züge, die auf eine Sonderquelle hinweisen. So daß die Juden nicht ins Praetorium hineingehn, um sich nicht für das bevorstehende Passahmahl — das wird als Gegensatz gegen die synoptische Datierung ausdrücklich hervorgehoben — zu beflecken, sondern Pilatus zu ihnen herauskommen muß (18, 28). Auch die Angabe 19, 13, daß die Stätte des Tribunals Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστί δὲ Γαββαθᾶ heißt, weist auf eine andre Quelle hin, wenn auch der Name Gabbatha wahrscheinlich korrupt überliefert ist; dagegen ist τὸν λεγόμενον Κρανίου τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ aus Marc. 15, 22 (= Matth. 27, 33; Lukas läßt den hebraeischen Namen weg) übernommen. Auch daß den beiden Schächern die Knochen zerschlagen werden, damit man die Leichen vor Beginn des Sabbats, der zugleich ein großer Festtag, d. h. der Passahtag ist (ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου 19, 31), abnehmen kann[1]), während Jesus schon vorher gestorben ist, mag

[1]) In Wirklichkeit ist die Bestattung am Tage der Hinrichtung allgemein jüdischer Brauch und hat mit dem Passahfest nichts zu tun: Jos. Bell. IV 5, 2, 317 τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς πρόνοιαν ποιουμένων, ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἐσταυρωμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν.

auf diese Quelle zurückgehn, wenngleich die damit verbundene vom Verfasser selbst erfundene Angabe[1]), daß einer der Soldaten ihm mit der Lanze in die Seite sticht und Blut und Wasser herausfließt, die ganze Stelle sehr verdächtig macht. Auch ob die Angabe 19, 41, daß das noch unbenutzte Grab, in das Joseph von Arimathia — zu dem Nikodemus hinzugefügt wird, während die Weiber fehlen — die Leiche bringt, in einem Garten bei der Richtstätte lag, geschichtlich ist, ist recht fraglich; bei Marcus fehlt jede derartige Angabe.

Auch Lukas bringt, außer den von ihm an dem Bericht des Marcus vorgenommenen Korrekturen, in 23, 6—12 eine Erzählung aus andrer Quelle. Auf die Kunde, daß Jesus zuerst in Galilaea aufgetreten sei und von hier stamme, schickt Pilatus ihn zu seinem Landesherrn Herodes (Antipas), der zum Fest nach Jerusalem gekommen ist[2]). Dieser hatte schon längst den Wunsch gehabt, Jesus zu sehn, und hoffte, daß er vor ihm ein Wunder tun werde — das ist 9, 7 schon vorbereitet, im Anschluß an die Hinrichtung des Johannes, wo Lukas hinzusetzt, daß Herodes auf die Kunde von Jesus ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν (während Jesus 13, 31 gewarnt wird, daß Herodes ihn töten wolle, oben S. 110). Als aber Jesus keine Antwort gibt und die Gegner ihn verklagen, will Herodes „mit seinen Truppen" nichts weiter von ihm wissen, sondern verhöhnt ihn und schickt ihn in einem Prunkgewand zurück — das ist die Scene bei Marcus 15, 16 nach der Verurteilung, wo sie daher bei Lukas fehlt[3]). „An dem selbigen Tage wurden Herodes und Pilatus Freunde; denn vorher standen sie in Feindschaft unter einander." Dieser Zug ist hübsch, und die Angabe über das Verhältnis zwischen beiden gewiß geschichtlich, aber die Motivierung der

[1]) Das wird mit dem Zusatz 19, 35 καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε· ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ κτλ. im Grunde ausdrücklich eingestanden; dieser Zusatz kann übrigens vielleicht vom Herausgeber eingefügt sein, s. u. Kap. IX. Für den Gedanken, der zu dieser Erfindung geführt hat, s. Joh. ep. I 5, 6 ff., sowie ev. 7, 38.

[2]) Wie bei Jos. Ant. XVIII 5, 3, 122.

[3]) Daß v. 10—12 im syr. sinait. fehlen, beweist schwerlich, daß sie späterer Zusatz sind, sondern ist ausgleichende Harmonistik.

Versöhnung durch Zusendung Jesu wohl sekundäre Legende; nach den Angaben bei Marcus würde dafür auch die Zeit kaum ausgereicht haben[1]).

Pilatus

Pilatus wird schon bei Marcus, und dann in steigendem Maße in der weitern Entwicklung, nicht ohne Sympathie behandelt und möglichst entlastet; nicht auf ihn fällt die Schuld, sondern auf die Juden, auf denen sie für alle kommenden Generationen lastet. Dem gegenüber kommt Pilatus in den jüdischen Berichten recht schlecht weg. In dem Schreiben des Königs Agrippa I. an den Kaiser Gajus, das Philo in seiner *legatio ad Gajum* (d. i. im vierten Buch seines Werks περὶ ἀρετῶν) bewahrt hat, wird er § 301 f. als „unbeugsam von Charakter, eigenwillig und unerbittlich" τὴν φύσιν ἀκαμπὴς καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἀμείλικτος bezeichnet und ihm „Bestechlichkeit, Gewalttaten, Räubereien, Mißhandlungen und Drohungen, dichtgedrängte Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren (τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους), unablässige wilde Grausamkeit" vorgeworfen; und in demselben Sinne wird sein Auftreten bei Josephus geschildert. Nun wird er gewiß kein idealer Statthalter gewesen sein; aber wenn schon die eigenen Herrscher mit den Juden niemals auskommen konnten und jede Maßregel, die sie ergriffen, sofort nörgelnde Kritik und fanatischen Widerstand hervorrief, so mußten sie einen normalen römischen Beamten vollends zur Verzweiflung treiben, zumal die Parteien fortwährend gegen einander hetzten und alle ihre Beschwerden und Intrigen vor die Behörde brachten. Dazu kamen dann noch die ununterbrochenen Gewalttaten der Banditen, die immer in einem religiös-politischen Mantel auftraten. Daß die Statt-

[1]) In dem Gebet der Christengemeinde Act. 4, 27 nimmt Lukas auf seine Darstellung Bezug (συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρῴδης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ) und sieht darin eine Erfüllung von Psalm 2, 2 παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ. Es wäre denkbar, daß darin in der Tat die Wurzel der Episode liegt.

halter dann gelegentlich wild wurden und blind dreinschlugen, ist nur zu begreiflich; aber im allgemeinen ist ihr Regiment weit eher durch zu große Nachgiebigkeit und maßlose Konzessionen an die jüdischen Vorurteile als durch rücksichtsloses Auftreten charakterisiert. Daß sie dabei ihre Verachtung des Gebarens und der Anschauungen der Juden unverhüllt zur Schau trugen, kann man ihnen nicht zum Vorwurf machen.

Was von Pilatus überliefert wird, geht über die angedeuteten Grenzen nicht hinaus. Als er nach Judaea kam, empörte es ihn, daß die Garnison in Jerusalem ihre mit Kaiserbildern geschmückten Standarten nicht mitnehmen durfte; so ließ er sie bei Nacht hinbringen. Darob große Entrüstung; in Scharen strömte das Volk nach Caesarea, um die Rücknahme zu erwirken. Er versuchte zunächst, sie einzuschüchtern, und ließ die Massen von seinen zum Einhauen bereiten Truppen umzingeln; als sie aber standhaft blieben und erklärten, sie würden eher den Tod als eine Verletzung des Gesetzes erdulden, blieb ihm am sechsten Tage nichts übrig, als nachzugeben und die Maßregel zurückzunehmen[1]). Analog ist, was Agrippa erzählt[2]), daß er am Palast des Herodes in Jerusalem goldene Schilde mit Weihinschriften für Tiberius, aber ohne bildliche Darstellungen aufhängen ließ — „nicht sowohl um Tiberius zu ehren, als um die Menge zu ärgern," sagt Agrippa —; das Volk, mit den vier Söhnen des Herodes an der Spitze, protestierte dagegen mit allem Nachdruck und erwirkte von Tiberius die Entfernung der Schilde und ihre Überführung ans Augusteum in Caesarea. Als er dann eine Wasserleitung für Jerusalem bauen ließ und dazu Tempelgelder verwertete[3]), erregte auch das

---

[1]) Jos. Bell. II 9, 2 ff., 169 ff. = Ant. XVIII 3, 1, 55 ff. Bezeichnend ist, daß die aus der Quelle übernommene Wendung im Bellum ὑπερθαυμάσας ὁ Πιλᾶτος τὸ τῆς δεισιδαιμονίας ἄκρατον in den Ant. in Πιλᾶτος θαυμάσας τὸ ἐχυρὸν αὐτῶν ἐν φυλακῇ τῶν νόμων korrigiert ist.

[2]) Philo leg. ad Gaium 299 ff.

[3]) Καλεῖται δὲ κορβανᾶς fügt Bell. hinzu; ebenso κορβανᾶς in der Judasgeschichte bei Matth. 27, 6. Auch hier ist die Erzählung Ant. XVIII 3, 2, 60 ff. eine stilistische Überarbeitung und Erweiterung der vorher im Bellum II 9, 4, 175 ff. gegebenen, wobei vor allem die von der harmlosen Menge erlittenen Verluste gesteigert werden.

einen Tumult, bis Pilatus seine Soldaten mit Knütteln (nicht mit Schwertern) einhauen und die Menge auseinander treiben ließ. Von den sonstigen Unruhen erfahren wir nur noch durch die in den Evangelien erhaltenen Angaben über Barabbas und über ein bewaffnetes Einschreiten in Galilaea, „als Pilatus das Blut der Galilaeer mit ihren Opfern mischte". Der Vorfall wird in die Zeit Jesu versetzt; als er davon erfährt, fragt er: „glaubt ihr etwa, daß diese Galilaeer ärgere Sünder waren, als alle andern, weil sie das betroffen hat?[1]" Es scheint sich um einen Auflauf bei einem Fest zu handeln, bei dem Pilatus die Truppen eingreifen ließ. Allerdings kann, was Lukas nicht beachtet hat, in Galilaea kein Opfer dargebracht werden, sondern nur in Jerusalem, und hier hat die Scene offenbar nicht gespielt. So hat, wie Wellhausen bemerkt, „Theodor Beza wohl recht, daß vielmehr der Mord der Samariter auf dem Garizim (s. u. S. 205) gemeint ist", zu dessen Zeit allerdings Jesus nicht mehr am Leben war. Es kommt hinzu, daß Galilaea nicht zur Provinz des Pilatus, sondern zum Reich des Antipas gehörte; weiteres läßt sich nicht ermitteln.

Im übrigen hat Philo behauptet, daß Sejan die den Juden entgegenkommende Politik des Agrippa und Augustus geändert habe und gegen sie vorgegangen sei; das hatte er im zweiten Buch seines Werkes ausführlich dargestellt und das Schicksal ausgemalt, das ihn als göttliche Strafe ereilte; nach seinem Sturz sei dann Tiberius in die Bahnen seiner Vorgänger zurückgelenkt[2]). In Wirklichkeit handelt es sich dabei, wie auch Philos Angaben selbst lehren, um das durch Vorgänge schmutzigster Art (über die Josephus Ant. XVIII 3, 4 f. aus-

---

[1]) Luc. 13, 1 f. Als Parallele zieht Jesus heran, daß in Jerusalem bei Siloam ein Turm eingestürzt ist und 18 Menschen erschlagen hat.

[2]) Euseb. chron. ao. 33 n. Chr. = Hieron. und Synk. Σηιανὸς . . . περὶ τελείας ἀπωλείας τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων πολλὰ συνεβούλευε τῷ Καίσαρι, ὡς Φίλων . . . ἱστορεῖ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ πρεσβείας. hist. eccl. II 5, 7 Φίλων ἐν ᾗ συνέγραψεν Πρεσβείᾳ . . . ἱστορεῖ Σηιανόν . . . ἄρδην τὸ πᾶν ἔθνος ἀπολέσθαι σπουδὴν εἰσαγηοχέναι, ἐπὶ δὲ τῆς Ἰουδαίας Πιλᾶτον . . . περὶ τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις ἔτι τότε συνεστὸς ἱερὸν ἐπιχειρήσαντά τι παρὰ τὸ Ἰουδαίοις ἐξὸν τὰ μέγιστα αὐτοὺς ἀναταράξαι. Der Eingang des uns erhaltenen folgenden Buchs (in Flaccum) knüpft daran an: δεύτερος μετὰ Σηιανὸν Φλάκκος Ἀουίλλιος διαδέχεται τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιβουλήν. Vgl. leg. ad Gaium 159 f.

führlich berichtet) veranlaßte Einschreiten gegen die *sacra Aegyptia et Judaica* im Jahre 19[1]), das ihre Ausweisung aus Rom und die Überführung von 4000 Juden nach Sardinien zur Folge hatte. Es ist möglich, daß dies Vorgehn des Ministers auch auf Pilatus zurückgewirkt hat, der übrigens erst beträchtlich später, im Jahre 26 oder 27, nach Palaestina gekommen ist[2]).

Das Ende seiner Statthalterschaft wurde durch eine Bewegung bei den Samaritanern herbeigeführt. Auch bei ihnen gärte es bekanntlich ununterbrochen eben so wie bei den Juden, und sie waren eben so verblendet und halsstarrig wie diese. Als im Jahre 36 hier ein Prophet auftrat, der die auf dem Garizim vergrabenen Geräte des Mose aufzeigen wollte, und das Volk in Massen bewaffnet zusammenströmte, ließ Pilatus seine Truppen einschreiten; viele wurden niedergehauen, die Haupträdelsführer hingerichtet[3]). So harmlos, wie es bei Josephus erscheint, war der Vorfall keineswegs, sondern der Anfang einer bewaffneten Erhebung, die leicht zu größeren Dimensionen anwachsen konnte. Aber Vitellius, der Legat von Syrien, war mit dem schroffen Vorgehn nicht einverstanden; auf die Beschwerde des Rats von Samaria sandte er Pilatus nach Rom, um sich vor dem Kaiser zu verantworten. Pilatus traf erst nach Tiberius' Tod ein[4]). Der ihm unter Gajus drohenden Verurteilung hat er sich dann durch Selbstmord entzogen[5]).

---

[1]) Tac. Ann. II 85. Sueton Tib. 36, vgl. Philo leg. ad Gaium 159 ff., der die Sache natürlich möglichst harmlos darstellt, und Jos. Ant. XVIII 3, 5.

[2]) Nach Jos. Ant. XVIII 4, 2, 89, vgl. 6, 5, 177 war er zehn Jahre Statthalter, bis kurz vor Tiberius' Tod. Danach setzt Eusebios in der Chronik seinen Antritt ins Jahr 26 n. Chr.

[3]) Jos. Ant. XVIII 4, 1, 85 ff.

[4]) Jos. Ant. XVIII 4, 2, 89.

[5]) Der Selbstmord des Pilatus ist keineswegs christliche Legende (die dann sein Schicksal in verschiedener Weise weiter ausgemalt hat), wie z. B. Schürer, Gesch. I[3] 412, 139 meint, sondern stand in den profanen Historikern (so richtig auch E. Norden, Neue Jahrb. XXXI 652, 1), wie Eusebios ausdrücklich bezeugt: chron. ao. 39 n. Chr. [das Datum wird richtig sein und auch aus diesen stammen] beim Armenier, Hieron. und Synk. Πόντιος Πιλᾶτος ἐπὶ Γαίου Καίσαρος ποικίλαις περιπεσὼν συμφοραῖς, ὥς φασι οἱ τὰ Ῥωμαίων συγγραψάμενοι, αὐτοφονευτὴς ἑαυτοῦ ἐγένετο. hist. eccles. II 7 Πιλᾶτον κατὰ Γάιον τοσαύταις περιπεσεῖν κατέχει λόγος συμφοραῖς, ὡς ἐξ

Das angebliche Zeugnis des Josephus über Jesus

Zwischen den besprochenen Angaben steht in unserm Josephustext die bekannte, seit Jahrhunderten wie gegenwärtig viel besprochene Notiz über Jesus XVIII 3, 3, 64 f. Daß sie nicht von Josephus herrühren kann, ist trotz der gelegentlichen Versuche sie zu retten (so zuletzt von Burkitt und Harnack), zweifellos und zuletzt nochmals von E. Norden[1]) zwingend erwiesen worden. Origenes kennt die Interpolation noch nicht, da er sie c. Cels. I 47 und II 13, wo er die Angaben des Josephus über Johannes den Täufer und über die Hinrichtung des Jakobus (s. u. S. 210) zitiert, notwendig erwähnen müßte, wenn er sie in seinem Text gefunden hätte. Dagegen kennt sie Eusebius hist. eccl. I 11, 7, dem. ev. III 5, 105, Theoph. syr. V 44. Die Fälschung ist also gegen Ende des dritten Jahrhunderts entstanden. Daß sie den Aufbau der Erzählung des Josephus in der Archaeologie in einer Weise unterbricht, die allein schon zeigt, daß sie nicht aus seiner Feder stammen kann, hat Norden vortrefflich ausgeführt[2]). Aber hier bedarf seine Darlegung der Ergänzung, da er dabei die ältere Erzählung der Vorgänge unter Pilatus im Bellum, die Josephus in der Archaeologie in der üblichen Weise benutzt und ergänzt, nicht berücksichtigt hat[3]). Im Bellum hat Josephus von den

---

ἀνάγκης αὐτοφονευτὴν ἑαυτοῦ καὶ τιμωρὸν αὐτόχειρα γενέσθαι ... ἱστοροῦσιν Ἑλλήνων οἱ τὰς Ὀλυμπιάδας ἅμα τοῖς κατὰ χρόνους πεπραγμένοις ἀναγράψαντες. (Das ist gewiß nicht Africanus, sondern Phlegon u. a. Aus Eusebios schöpft Oros. VII 8, 8.) Es ist nicht zu vergessen, daß Tacitus hier nicht erhalten ist; sonst würden wir genaueres darüber erfahren.

[1]) Josephus und Tacitus über Jesus Christus, Neue Jahrb. 31, 1913.

[2]) Schon der Eingang ist ganz unerträglich. Statt unter den Missetaten des Pilatus (denn als solche wird sie betrachtet) die Hinrichtung Jesu aufzuführen, wird sie nur ganz nebenbei im gen. abs. erwähnt (καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου), vielmehr erzählt, daß seine Anhänger. οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες, ihm trotzdem treu blieben, da er am dritten Tage (τρίτην ἔχων ἡμέραν) wiedererschienen sei — dabei liegt die Formulierung des Credo zugrunde —, und entsprechend lautet der Eingang γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ κτλ.

[3]) Es wird meines Erachtens meist nicht genügend beachtet, daß

Vorgängen aus der Zeit der Procuratorenherrschaft nach Archelaos' Absetzung nur die beiden Konflikte unter Pilatus über die Kaiserbilder und die Wasserleitung erzählt, die als ταραχαί (bell. II 9, 2, 170. 4, 175) mit einander verbunden sind; daran schließt er unmittelbar (κἀν τούτῳ II 9, 5, 178) die Einsetzung des Agrippa. In der Archaeologie weiß er von den Vorgängern des Pilatus auch kaum mehr zu geben als die Namensliste (XVII 2, 2)[1]; dann hat er beide Erzählungen in leicht überarbeiteter Gestalt (s. o. S. 203) aufgenommen (XVIII 3, 1 f.). Daran schließt er die aus einer römischen Quelle (Cluvius Rufus?) entlehnten Vorgänge bei dem Einschreiten der Regierung gegen die aegyptischen und jüdischen Kulte in Rom XVIII 3, 4. 5, die an sich mit Pilatus garnichts zu tun haben und vor die Zeit seiner Verwaltung fallen, hier aber formell in dessen Geschichte eingereiht und mit dem vorhergehenden verbunden sind durch die Phrase im Eingang καὶ ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ἕτερόν τι δεινὸν ἐθορύβει τοὺς Ἰουδαίους; und daran schließt dann c. 4, 1 mit οὐκ ἀπήλλακτο δὲ θορύβου καὶ τὸ Σαμαρέων ἔθνος der Bericht über das Blutbad auf dem Garizim, das die Absetzung des Pilatus zur Folge hat. Somit hat Josephus das Leitmotiv der θόρυβοι aus seiner älteren Darstellung übernommen und benutzt, um dadurch das weitere Material, das er jetzt einfügt, in der von Norden charakterisierten Weise in den Zusammenhang einzureihn; dieses Motiv wird aber durch die dazwischen geschobene Angabe über Jesus aufs gröbste durchbrochen. Somit bleibt Nordens Nachweis, daß dieser Abschnitt c. 3, 8 auch rein

Josephus die Absicht hatte, im Anschluß an die Archaeologie den Krieg nochmals darzustellen und das Werk bis auf die Gegenwart fortzusetzen (Arch. XX 12, 259. 267). Daher hat er den ersten Teil des Bellum, die Geschichte bis zum Jahre 66, in leicht überarbeiteter Gestalt und mit umfangreichen Ergänzungen in die Archaelogie aufgenommen; sie sollte hier das ältere Werk ersetzen. So werden sich manche der Schwierigkeiten und Probleme aufklären, die auch Hölscher in seinem vortrefflichen Aufsatz Josephus bei Pauly-Wissowa nicht völlig hat lösen können.

[1]) Daran schließt eine ausführlichere, sehr gehässig gestaltete Angabe über die Gründung von Tiberias durch Herodes (Antipas), die im Bellum II 9, 1, 168 nur kurz erwähnt war, und dann eine längere Einlage über die gleichzeitige parthische Geschichte XVIII 2, 4 f., die c. 4, 4 weiter fortgesetzt wird.

formell betrachtet, ohne jede Rücksicht auf seinen Inhalt, eine Interpolation ist, unanfechtbar bestehn; und damit ist auch jeder der öfter unternommenen Versuche, aus ihm doch noch einen echten Kern herauszuschälen oder für Josephus eine durch die Interpolation verdrängte Erwähnung Jesu an dieser Stelle zu postulieren, von vornherein als falsch erwiesen, ganz abgesehn davon, daß er schon durch das Schweigen des Origenes widerlegt wird[1]).

Zu diesen Versuchen gehört ein Aufsatz von Corssen[2]), den ich nur deshalb erwähne, weil er zeigt, daß auf diesem Gebiet keine Verirrung so wunderlich ist, daß sie nicht Vertretung fände und mit Scharfsinn ausgeführt würde. Er verwirft die Interpolation, konstruiert aber einen echten Urtext des Josephus, den einerseits Tacitus, andrerseits Lukas benutzt habe (nebenbei wird Josephus zum Denunzianten der Christen beim Brande Roms gemacht). Von Pilatus hätten die ältesten Christen nichts gewußt, „daß er der höchste römische Beamte in Judaea war, muß man (bei Marcus) erraten" — da er ihn nicht ausdrücklich als ἡγεμών bezeichnet —, „die Formel, ‚gelitten unter Pontius Pilatus' ist verhältnismäßig jung". In Wirklichkeit gehört sie zum alten und festen Bestand des Credo, nicht nur im zweiten Jahrhundert (Ignatius ad Smyrn. 1 ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί; vgl. ad Magnes. 11. ad Trall. 9; Justin apol. I 61 ἐπ' ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου und bei allen Späteren), sondern schon im ersten Timotheusbrief 6, 13 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν —

[1]) Bekanntlich ist die Interpolation in einer slawischen Übersetzung des Bellum, die auf eine griechische Vorlage zurückgehn wird (A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slawischen de bello Iudaico des Josephus, Texte und Unters. N. F. XIV Heft 4, 1906; auch bei Klostermann, Apokrypha III = Kleine Texte, Heft 11), in weiter überarbeiteter Gestalt aufgenommen und hat hier noch zu weiteren Interpolationen über den Täufer Johannes, über den zerrissenen Vorhang u. a. Anlaß gegeben. Dabei sind überall die Evangelien benutzt, vor allem das Johannesevangelium und die politische Färbung, die dies den Vorgängen gibt.

[2]) Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus, Z. Neut. Wiss. XV 1914, 114 ff.

die an sich gänzlich gleichgültige Erwähnung des Pontius Pilatus, mit vollem Namen, erklärt sich nur dadurch, daß er mit der überlieferten Formel fest verbunden ist und daher sein Name dem Schreiber in die Feder kommt, ohne daß er sich dabei weiter etwas denkt[1]). Marcus aber hatte wahrlich nicht nötig, dem Leser ausdrücklich zu sagen, wer Pilatus war (ganz abgesehn davon, daß das aus der Erwähnung des Praetoriums 15, 16 hervorgeht); das wußte jeder Christ ohnehin. Und was sollte denn Pilatus sonst sein und an wen anders als an den römischen Statthalter konnte sich das Synedrion wenden, wenn es Jesu Verurteilung herbeiführen wollte?

Daß Josephus von Jesus nichts erzählt hat, bedarf allerdings der Erklärung. Zunächst ergibt sich aus seinem Schweigen, daß in dem sehr dürftigen Material, das ihm für diese Zeit vorlag, die Hinrichtung Jesu nicht erwähnt war, ebensowenig übrigens die des Täufers Johannes; denn auch diese erzählt er nicht in der chronologischen Folge der Ereignisse, sondern nachträglich als den Grund, der „nach Ansicht einiger Juden" die Niederlage der Truppen des Herodes Antipas durch die Nabataeer im Jahre 36 als göttliche Strafe herbeiführte. Aber natürlich wußte Josephus von ihm, als er die Archaeologie abschloß, im Jahre 94; und schon vorher im Jahre 70 war das Christentum bereits weithin in der Welt verbreitet, und die römische Regierung hatte zu ihm Stellung genommen.

Nur um so bezeichnender ist es, daß Josephus das Christentum niemals erwähnt, weder als eine jüdische Sekte wie die andern, die er eingehend beschreibt, noch als eine abtrünnige

[1]) Auch die bekannte Angabe des Tacitus Ann. XV 44 *auctor nominis eius (Christianorum) Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat* knüpft wahrscheinlich an die Formel des Glaubensbekenntnisses an, das man ja bei den Christenprozessen kennen lernte. Mit Recht sagt Norden, Agnostos Theos 273, in seiner stilistischen Analyse des apostolischen Glaubensbekenntnisses: „wir haben also das Recht und die Pflicht, das Symbol ganz nach seiner Struktur und zum nicht geringen Teil auch nach seinem Inhalt als ein Produkt der apostolischen Zeit anzusehn und zu sagen, daß es, in diesem Sinne genommen, aus dem Kreise τῶν περὶ Πέτρον καὶ τῶν δώδεκα stammt".

Ketzergemeinde etwa wie die Samaritaner oder wie die eingehend berücksichtigte Gemeinde des Tempels in Leontopolis in Aegypten. So wenig wie die Hinrichtung Jesu erwähnt er die des Apostels Jakobus unter Agrippa I. oder den Konflikt mit Paulus. Wohl aber erzählt er XX 9, 1 die Steinigung des Herrenbruders Jakobus „und einiger andrer" wegen Gesetzesübertretung auf Grund eines durch den Hohenpriester Ananos herbeigeführten gerichtlichen Urteils des Synedrions, die er selbst als junger Mann erlebt hat, wenn er auch dabei nicht anwesend, sondern in Rom war[1]); sie gab den Anlaß zur Absetzung des Ananos. Und hier nennt er Jakobus „den Bruder Jesu des sogenannten Christus", und erzählt zugleich, daß „die anständigen Leute in der Stadt und die, welche die gesetzlichen Vorschriften genau nehmen", das Verfahren heftig getadelt und darüber bei König Agrippa II., einige auch bei dem neu eintreffenden Statthalter Albinus Beschwerde geführt haben; das Verfahren des Ananos sei unberechtigt (μηδὲ γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιηκέναι), auch sei die Berufung des Synedrions ohne Einwilligung des Statthalters nicht zulässig gewesen.

In dieser Erzählung erscheint Jakobus trotz des Zuzatzes als ein Jude, der nach Ansicht des Saddukaeers Ananos und des Synedrions mit dem Gesetz in Konflikt geraten, dessen Hinrichtung aber nicht gerechtfertigt ist. Offenbar nimmt Josephus, als eifriger Pharisaeer, der Christengemeinde von Jerusalem gegenüber dieselbe Stellung ein wie Gamaliel bei den Verhandlungen über Petrus Act. 5 und die Pharisaeer bei denen mit Paulus Act. 23; im Gegensatz gegen die Saddukaeer und den an ihrer Spitze stehenden Hohenpriester wollen sie den Konflikt vermeiden, sehen in den Lehren der Christengemeinde kein todeswürdiges Verbrechen und erwarten, daß, wenn man sie in Ruhe läßt und die Entscheidung Gottes abwartet, die Entwicklung ohne menschliches Einschreiten zu einem befriedigenden Ergebnis führen wird. Nach dieser Auffassung handelt es sich bei den Christen in Jerusalem um eine Bewegung innerhalb des Judentums, die man dulden kann. Diese Anschauung ist durchaus begründet; denn die Jerusalemer

[1]) Vita 3. 13 ff. Weiteres s. in Bd. III.

Christengemeinde war in der Tat lediglich eine jüdische Sekte und ist das auch weiter geblieben. Ganz anders dagegen steht es mit dem eigentlichen Christentum draußen im Reich, wie es die Mission des Philippus, des Barnabas, des Paulus und ihrer Genossen begründet hat, denen sich dann Petrus zögernd angeschlossen hat. Das ist eine neue Religion, die das Judentum völlig abgestreift hat; seit der Verfolgung unter Nero ist das auch von der römischen Regierung anerkannt und seitdem in aller Welt notorisch. Dies neue Christentum hat zwar den Juden draußen schweren Abbruch getan und ist natürlich einem orthodoxen Juden wie Josephus höchst fatal; aber es hat mit dem Judentum nichts mehr zu tun, sondern steht selbständig neben ihm, und so hilft sich Josephus damit, daß er von ihm überhaupt nicht redet[1]).

[1]) [Inzwischen ist von R. Laqueur, Der jüdische Historiker Flavius Josephus, Gießen 1920, ein neuer Versuch gemacht worden, die Echtheit des Abschnitts zu retten. Laqueur hat das Verständnis der Schriftstellerei des Josephus und der Vorgänge selbst zweifellos gefördert, und mit Recht betont er, daß in seinen letzten Arbeiten die Rücksicht auf den Konkurrenten Justus von Tiberias eine große Rolle spielt. Aber seine Annahme, der Grammatiker Epaphroditos (daß die Widmung an diesen, nicht an den von Domitian hingerichteten Freigelassenen Neros gerichtet ist, hat er erwiesen) sei Josephus' Verleger gewesen, ist völlig unerweisbar und schwerlich zutreffend; und wenn er meint, dieser sei durch Justus' Angriffe in Sorge um den Absatz seines Verlagsartikels gewesen und daher habe Josephus nachträglich eine Schwenkung zu den Christen gemacht, so traut er diesen eine Kaufkraft und dem Josephus, so niedrig man von ihm denken mag, ein Maß von Charakterlosigkeit zu, das ich für psychologisch unmöglich halte. Auf die m. E. zwingenden Einwände gegen die Echtheit geht er überhaupt nicht ein.]

VII

Die übrigen Quellen und das Matthaeusevangelium

Die Sonderquellen des Matthaeus und des Lukas

Neben dem Evangelium des Marcus treten die übrigen Quellen, welche mit ihm sowohl bei Matthaeus wie bei Lukas zusammengearbeitet sind, für die Rekonstruktion der Geschichte Jesu durchaus zurück. Denn so wertvolles und zum Teil ganz unschätzbares Gut aus ihnen entstammt, so haben sie doch in der Hauptsache nur eine Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu enthalten, dagegen keine Darstellung seines Lebens und seiner Schicksale. Speziell für die Passion ist, abgesehn von der Einsetzung des Namens Kajaphas bei Matthaeus und der Sendung zu Herodes bei Lukas, bei keinem von beiden eine Spur einer andern Quelle als Marcus nachzuweisen; denn die Variationen und Zusätze bei Matthaeus sind deutlich sekundäre Wucherungen, nicht etwa Reste einer parallelen Überlieferung.

Die wichtigste dieser Quellen ist die ursprünglich aramaeisch oder hebraeisch abgefaßte Sammlung von Aussprüchen Jesu, die Matthaeus und Lukas beide in griechischer Übersetzung benutzt haben; sie wird herkömmlich mit der Sigle Q bezeichnet. Natürlich ist es weder sicher, daß alle Stücke, in denen beide übereinstimmen, aus Q stammen, noch daß nicht auch manche Stücke, die nur einer von ihnen bringt, aus ihr entnommen, aber ebensogut wie manche Stücke aus Marcus von dem andern übergangen sind [1]. Aber in zahlreichen Fällen wird die Zugehörigkeit der

[1] Bei beiden fehlt Marc. 4, 26—29. 7, 33—36. 9, 14b—16. 21—24. 12, 32—34; bei Matthaeus 1, 23—28. 35—38. 3, 20 f. 4, 21—24. 8, 22—26.

Stücke zu derselben Quelle bekanntlich weiter dadurch erwiesen, daß sie bei beiden in derselben Folge erscheinen; und so ist es möglich gewesen, Q wenigstens in weitem Umfang zu rekonstruieren [1]).

Die Sonderquelle oder -quellen, die jeder von beiden daneben benutzt hat, bleiben dagegen für uns weit weniger greifbar, und die Frage vollends ist nicht zu beantworten, wie weit sie mit der oder den Quellen zusammenhängen mögen, die ein jeder für die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu benutzt hat. Denn diese müssen sich doch weiter fortgesetzt haben und werden wenigstens von Lukas für das folgende nicht einfach beiseite gelegt worden sein. Bei Matthaeus kann man allerdings diese Vorgeschichte, wie das jetzt meist geschieht, als einen späteren Zusatz betrachten, der den ursprünglichen Eingang verdrängt hätte, obwohl mir die Berechtigung dazu recht fraglich ist; bei Lukas ist das unmöglich, von ihm ist sie in den Zusammenhang seines Geschichtswerks hineingearbeitet und ganz unentbehrlich.

Diese Sonderstücke enthalten außer einer großen Zahl einzelner Sprüche — die zum Teil in Wirklichkeit zu Q gehören mögen — zahlreiche ausgeführte Parabeln. Bei Matthaeus beziehn sie sich sämtlich [2]) auf das Himmelreich, die βασιλεία τῶν

9, 38—41. 12, 41—44; bei Lukas 4, 33 f. 6, 1—6. 17—29. 45—56. 7, 1—37. 8, 1—10. 16—26. 32 f. 9, 9—13. 43—48. 10, 1—11. 35—45. 11, 12—14. 20—25. Ferner ist die Berufung der ersten Jünger Marc. 1, 16—20 bei Lukas in Petrus' Fischzug 5, 1—11 umgewandelt, die Geschichte von der Salbung in Bethanien 14, 3—9 in die von der büßenden Sünderin 7, 36—50. Dazu kommen dann bei beiden zahlreiche kleinere Auslassungen und Abänderungen. So würden wir den echten Marcustext aus beiden niemals vollständig rekonstruieren können und viele Geschichten und Aussprüche ihm nicht zuzuschreiben wagen, weil sie nur bei einem der beiden vorliegen würden.

[1]) S. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthaeus und Lukas (Beiträge zur Einleitung in das N. T. II) 1907; ferner die Analysen der Evangelien durch Wellhausen und seine Einleitung in die drei ersten Evangelien [2] 57 ff. 157 ff. Für verunglückt muß ich die Rekonstruktionen der „Matthaeusquelle (Q)“ und der „Lukasquelle“ durch B. Weiss halten (die Quellen der synopt. Überlieferung, Texte und Unters. XXXII Heft 3, 1908).

[2]) 13, 24—30 + 36—43; 13. 44—52; 18, 23—35; 20. 1—16; 21, 28—32; 25, 1—13.

οὐρανῶν, die er bekanntlich durchweg[1]) an Stelle des Gottesreichs, der βασιλεία τοῦ θεοῦ des Marcus und Lukas setzt. Sie berühren sich zum Teil auch inhaltlich eng mit der Auswahl der Parabeln über dieses, die Marcus c. 4 gibt (oben S. 108), auch darin, daß wenigstens bei der ersten, vom Unkraut unter dem Weizen, die Erläuterung im engern Kreis der Jünger folgt (13, 36 ff.) und die daran angeknüpften Parabeln 13, 51 mit der Frage schließen: „habt ihr das alles verstanden?" Auf die bejahende Antwort folgt dann ein formeller Abschluß der gesamten Unterweisung über das Himmelreich 13, 52: „Somit gleicht ein jeder für das Himmelreich geschulte Schriftgelehrte einem Hausherrn, der aus seiner Vorratskammer Neues und Altes austeilt" — wie es Jesus und wer ihm verständig nacherzählt, mit den Parabeln tut (vgl. u. S. 240). So wäre es nicht unmöglich, daß diese Parabeln oder ein Teil von ihnen aus derselben Jüngerquelle stammen, der Marcus die seinigen verdankt.

Unter den Sondersprüchen des Matthaeus tritt vor allem eine große Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisaeer, die ὑποκριταί hervor, deren Eingang 23, 2—22 erhalten ist, mit einigen Einlagen und einer weiteren Fortsetzung, die auch bei Lukas vorliegt, also wohl zu Q gehört. Mit dieser Rede verbinden sich weiter die in die Bergpredigt aufgenommenen Stücke 5, 17—6, 8, in denen Jesus als der richtige Interpret des Gesetzes auftritt, von dem kein Jota zugrunde gehn soll[2]), das aber von dem, der ins Himmelreich kommen will, in ganz

---

[1]) Ausgenommen 12, 28 = Luk. 11, 20; 19, 24 = Marc. 10, 25 (während er vorher in v. 23 die βασ. τοῦ θεοῦ bei Marcus durch βασ. τῶν οὐρανῶν ersetzt); ferner in den beiden nur bei ihm vorliegenden Sprüchen 21, 31 und 43.

[2]) In 5, 18 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν] π α ρ έ λ θ ῃ ὁ ο ὐ ρ α ν ὸ ς κ α ὶ ἡ γ ῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μ ί α κ ε ρ α ί α οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται liegt die Kontamination der beiden Quellen besonders deutlich vor. Das Gesperrte stammt aus Q = Lukas 16, 17 εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τ ὸ ν ο ὐ ρ α ν ὸ ν κ α ὶ τ ὴ ν γ ῆ ν π α ρ ε λ θ ε ῖ ν ἢ τοῦ νόμου μ ί α ν κ ε ρ α ί α ν πεσεῖν, das Iota dagegen aus der andern Quelle. Das Gegenstück dazu bietet die Äußerung bei Marcus 13, 31 = Matth. 24, 35. Luk. 21, 33 (mit Bezug auf das Eintreten des Gerichts und der Weltkatastrophe, ehe die lebende Generation dahingegangen ist) ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται.

anderer Weise seinem wahren Sinn nach erfüllt werden muß, als es die γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι tun, die nur auf den Schein ausgehn[1]. Eine andere Rede ist eschatologischen Inhalts, die Schilderung des Weltgerichts 25, 31—46. Dazu stellt sich die Warnung vor den falschen Propheten, die alsdann auftreten werden 24, 10—12[2], die in anderer Fassung 7, 15 in die Bergpredigt aufgenommen ist. Einzelgeschichten dagegen gehören der Sonderquelle des Matthaeus nur ganz wenige an: die in Kapernaum spielende Erzählung von der Zahlung der Tempelsteuer 17, 24—27 (oben S. 184, 4), die schon besprochene Erzählung von Petrus' Wandeln auf dem See 14, 28—31 (oben S. 150, 1), die an das Bekenntnis des Petrus angeschlossene Verherrlichung desselben 16, 17—20 (oben S. 112, 1) — in der er feierlich mit Hinzufügung des Vaternamens Σίμων Βαριωνᾶ angeredet wird, wie sonst nur noch im Johannesevangelium 1, 42 und 21, 15 ff. —, und eine dritte Petrusgeschichte, die Frage, wie oft er seinem Bruder vergeben muß 18, 21, die den Eingang zu einer Parabel vom Himmelreich bildet.

Auf die spezifisch judenchristliche Auffassung, die in den Sonderstücken des Matthaeus herrscht, kommen wir später noch zurück. Ein bezeichnender Zug dieser Quelle ist weiter die ausgesprochene Ablehnung der Ehe 19, 10—12, die für diejenigen „denen es gegeben ist, dies Wort zu verstehn" geradezu zur Empfehlung der Selbstverstümmelung zum Eunuchen „um des Himmelreichs willen" führt — „wer es fassen kann, der fasse es". Dem entspricht die aus derselben Quelle stammende Ausführung des Gebots „du sollst nicht ehebrechen" in der Bergpredigt 5, 28 ff.: „ich aber sage euch, daß jeder, der ein Weib anblickt sie zu begehren, schon Ehebruch mit ihr treibt in seinem Herzen". Daran ist dann der Spruch angeschlossen: „wenn dein rechtes Auge dich ärgert, reiß es aus und wirf

[1]) Bezeichnend ist daneben 6, 7 die Verwerfung des Geplappers der ἐθνικοί beim Gebet. — Weiter kann noch 12, 34. 36 f. mit diesem Stück verbunden werden.

[2]) Daran schließt v. 13 ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται = Marc. 13, 13 (bei Matthaeus 10, 22 nochmals) und v. 14 über die Notwendigkeit, daß, ehe das Ende kommt, das Evangelium allen Völkern verkündet wird = Marc. 13, 10.

es weg" usw., der bei Marcus 9, 43 ff. = Matth. 18, 8 f. in ganz anderem Zusammenhang steht, ohne Beziehung auf das Geschlechtsleben [1]). Überhaupt gehört, wie schon erwähnt, die ganze Erörterung über das Gesetz und seine Interpretation durch Jesus im Gegensatz zur Auslegung der Schriftgelehrten und Pharisaeer Matth. 5, 17—42. 6, 1—18 mit dem Vaterunser, s. o. S. 116, 1, dieser Quelle an (ferner 7, 6. 15—20), nur daß Matthaeus einzelne Aussprüche aus Q eingelegt hat.

Dazu kommen dann die schon besprochenen Zusätze zur Passion und Auferstehung. Einige dieser Stücke durchaus sekundären Charakters könnten vielleicht aus der Quelle der beiden ersten Kapitel stammen, die Tempelsteuergeschichte vielleicht aus einer der Jüngerquellen des Marcus [2]), wenn auch irgend ein sicherer Anhalt für eine solche Annahme naturgemäß fehlt. Deutlich aber zeigt sich, daß Matthaeus wohl eine ganze Anzahl von Aussprüchen, Reden und Parabeln aus andern Quellen als Marcus und Q übernommen hat, daß ihm aber irgend eine selbständige Überlieferung über Jesu Leben außer Marcus nicht zur Verfügung stand.

Wesentlich anderer Art sind die Sonderstücke bei Lukas. Sprüche, die er allein hat, finden sich nur wenige [3]), dafür um so mehr Parabeln, und zwar von wesentlich anderer Art als bei Marcus und Matthaeus, ausführliche, durchaus realistisch gestaltete Geschichten, die für das richtige Verhalten in allen Lebenslagen das Vorbild und die Weisung geben, bei denen

[1]) Daran schließt Matthaeus v. 31 f. den ganz andersartigen Spruch aus Marcus 10, 11 f. über die Ehescheidung, s. u. S. 232, den Matthaeus 19, 9 nochmals, in demselben Zusammenhang wie bei Marcus, wiederholt.

[2]) Dafür würde sprechen, daß sich hier οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες nicht direkt an Jesus, sondern an Petrus wenden, mit der Frage ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ δίδραχμα; und daß Jesus dann, als sie εἰς τὴν οἰκίαν gegangen sind, der Frage des Petrus zuvorkommt; er weiß, was hinter seinem Rücken vorgegangen ist. Das ist ganz die Manier der Jüngerquelle; Petrus wäre dann bei Matthaeus an Stelle der μαθηταί gesetzt.

[3]) 6, 24—26 der Weheruf über die Reichen, Satten, Lachenden; 12, 35—38. 47—56. 21, 34—36 Mahnungen zur Arbeit als getreue Knechte, zur Wachsamkeit und ständigen Vorbereitung auf den plötzlich kommenden Tag des Weltgerichts.

aber eine Erläuterung nicht nötig ist und daher auf ein ausdrückliches *haec fabula docet* meist verzichtet werden kann. So folgt die Moral (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) nur 16, 9 f. bei der Parabel vom ungerechten Haushalter, 17, 10 (οὕτως καὶ ὑμεῖς) bei der vom Knechtslohn, 18, 14 (λέγω ὑμῖν) bei der vom Pharisaeer und Zöllner, ferner 14, 33 bei der vom Erbauer eines πύργος, d. i. eines festen Wirtschaftsgebäudes auf dem Gutshof [1]), und von dem König, der in den Krieg zieht; wie diese ihre Mittel vorher überschlagen und auf das Unternehmen verzichten, wenn sie nicht ausreichen, so muß auch jeder, der mein Jünger sein will, sich vorher klar machen, daß er auf seinen gesamten Besitz verzichten muß [2]). 18, 1 in der Parabel von der Witwe und dem ungerechten Richter wird die Moral vorher gegeben (ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν, λέγων), aber dann 18, 6 f. noch weiter illustriert: wenn so selbst ein ungerechter Richter sich mürbe machen läßt, wie viel mehr wird Gott seinen Aus-

[1]) Ebenso in der Parabel von den bösen Winzern Marc. 12, 1 = Matthaeus 21, 33 ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν, καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὤρυξεν ὑπολήνιον καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς (bei Lukas 20, 9 stark gekürzt), wo Jesaja 5, 1 f. wörtlich benutzt ist (ἀμπελὼν ἐγενήθη τῷ ἠγαπημένῳ ἐν τόπῳ πίονι· καὶ φραγμὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα. καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρήκ, καὶ ᾠκοδόμησα πύργον ἐν μέσῳ αὐτοῦ, καὶ προλήνιον ὤρυξα ἐν αὐτῷ. Über die Bedeutung von πύργος (hebr. migdal) s. m. Aufsatz Hermes 55, 1920, 100 f., in Ergänzung der Ausführungen Preisigkes Hermes 54, 1919, 423 ff. [und jetzt Alt, Hermes 55, 334 f.]. Vielfach finden sich solche πύργοι in den Makkabaeerbüchern, z. B. I 5, 5 = II 10, 18 ff.

[2]) οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν, ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Vgl. die ähnliche, zum Sondergut des Lukas gehörende Äußerung 9, 61 f. (die an die gleichartigen Sprüche aus Q 9, 57—60 = Matth. 8, 19—22 angereiht ist): εἶπεν δὲ καὶ ἕτερος· ἀκολουθήσω σοι, κύριε· πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. In 14, 34 f. schließt Lukas den Spruch über das Salz daran, den er aus Marcus 9, 50 (oben S. 141, 1) und Q = Matth. 5, 13 komponiert hat: „es ist ein gutes Ding um das Salz; wenn es aber fade wird, womit kann es dann hergestellt werden? Weder für das Land noch für den Dunghaufen ist es brauchbar, sondern man wirft es weg. Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ d. h. wenn ihr nicht einen tüchtigen Salzgehalt in euch habt, seid ihr für mich und für das Gottesreich nicht brauchbar. Vgl. S. 280.

erwählten zu ihrem Recht verhelfen (ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν), wenn sie Tag und Nacht zu ihm schreien?

Weit häufiger aber ergibt sich die Nutzanwendung ohne weiteres aus der geschickt gewählten Situation, die den Anlaß zur Erzählung des Gleichnisses bietet. So 11, 5 ff. in der Diatribe über das Gebet, das auf Erfüllung hoffen darf, das Gleichnis über das Bittgesuch um Brot zur Bewirtung eines spät bei Nacht gekommenen Gastes, das der Freund nicht abschlagen wird, wenn auch nur, um den ungestümen Forderer los zu werden[1]. Die Parabel vom barmherzigen Samariter wird 10, 29 an die Frage eines νομικός angeknüpft, wer sein Nächster ist, die vom törichten Reichen 12, 13 f. an die Forderung „eines aus der Menge", seinem Bruder die Erbteilung mit ihm zu gebieten, die vom unfruchtbaren Feigenbaum 13, 1 ff. an die durch das Schicksal der von Pilatus umgebrachten Galilaeer (oben S. 204) veranlaßte Mahnung zum μετανοεῖν, die über den Platz beim Hochzeitsmahl 14, 7 an eine Mahlzeit am Sabbat bei einem Oberhaupt der Pharisaeer (daran schließt v. 12 ff. die Mahnung, nicht die Freunde und Verwandten und reiche Nachbarn einzuladen, in der Erwartung von ihnen wiedergeladen zu werden, sondern die Armen und Verstümmelten, die nicht wieder einladen können, und weiter die in starker Umgestaltung auch bei Matth. 22, 2 ff. stehende, also vielleicht aus Q stammende Parabel vom großen Gastmahl, zu dem die Geladenen nicht kommen). Als die Pharisaeer und Schriftgelehrten darüber murren, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehrt und ißt, erzählt er erst die aus Q = Matth. 18, 12 ff. stammende Geschichte vom verlorenen Schaf, dann die vom verlorenen Groschen und die vom verlorenen Sohn. Ohne irgendwelche Motivierung (ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς 16, 1) folgt die Parabel vom ungerechten Haushalter mit der anschließenden Moral, dann aber, als die Pharisaeer, „geldgierig wie sie sind" (φιλάργυροι ὑπάρχοντες 16, 14), darüber höhnen, die Antwort, daß sie sich vor den Menschen als Gerechte aufspielen, aber Gott ihre Herzen kennt: was unter den Menschen hoch

[1] Lukas hat daran v. 9—13 aus Q = Matth. 7, 7—11 angeknüpft; das vorangehende Vaterunser dagegen stammt nicht aus Q (s. S. 220).

ist, ist vor Gott ein Greuel, und als Illustration dazu die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus. Dazwischen hat Lukas ein paar Sätze eingeschoben, die sich, freilich in zum Teil stark abweichender Gestalt, auch bei Matthaeus finden, also zu Q gehören: „das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes; von da wird das Evangelium vom Gottesreich verkündet, und ein jeder drängt sich hinein (oben S. 86). Aber es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehn, als daß vom Gesetz auch nur ein Häkchen hinfällig wird[1]). Wer seine Frau entläßt und eine andre heiratet, begeht Ehebruch, und desgleichen, wer eine vom Mann entlassene heiratet“[2]). Der Sinn, den Lukas in diese Worte hineinlegt, ist: „ihr Pharisaeer gebt euch vor den Menschen als genaue Beobachter des Gesetzes (ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων), Gott aber kennt euch besser. Freilich ist mit Johannes die Zeit, wo nur das Gesetz galt, zu Ende gegangen und das Evangelium hinzugekommen; aber es ist ein Irrtum, zu glauben, daß das Gesetz dadurch aufgehoben sei, im Gegenteil, seine Gebote sind dadurch nur noch vertieft, was an der Steigerung des Gesetzes, das den Ehebruch verbietet, dagegen die Scheidung zuläßt, erläutert wird[3]): auch die Scheidung ist schon Ehebruch und widerspricht daher zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Geist des Gesetzes.“ Aber es ist klar, daß diese Sprüche ursprünglich nicht für diesen nur mühsam zu erschließenden Zusammenhang konzipiert sind, sondern Lukas sie in ausgeprägter, wenn auch von ihm modifizierter und seinem Stil angepaßter Gestalt übernommen und hier eingelegt hat, um sie überhaupt irgendwo anzubringen[4]). In Wirklichkeit

[1]) = Matth. 5, 18, oben S. 214. 2, wo die Kontamination von Q mit einer Sonderquelle bei Matthaeus aufgezeigt ist.

[2]) = Matth. 5, 32 und Marc. 10, 11 f. (Matth. 19, 9).

[3]) Weiteres darüber s. u. S. 232.

[4]) Ebenso hat er vorher in die an das Gleichnis vom ungerechten Haushalter anschließende Erörterung über das Verhalten zum μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας aus Q = Matth. 6, 24 den Spruch οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ eingelegt (16, 13), obwohl er mit dem Vorhergehenden (ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, erweist euch dabei, in der Verwaltung des frem-

schließt die Parabel von Lazarus 16, 19 ff. unmittelbar an die Worte an die Pharisaeer v. 15 an, die durch sie anschaulich erläutert werden.

So tritt hier besonders deutlich zutage, daß Lukas seine Parabeln nebst den zugehörigen Anlässen einer schriftlichen Quelle entnommen hat, in die er Stücke aus anderen Quellen einschiebt. Mit der Sonderquelle des Matthaeus kann diese Parabelquelle so wenig identisch sein, wie mit einer der Quellen des Marcus; das beweist ihr völlig abweichender Stil. Wohl aber berührt sie sich eng mit den ziemlich zahlreichen Erzählungen, die ihm sonst noch aus dem Leben Jesu eigentümlich sind, wie sie denn ja auch mehrfach durch die Erzählung von dem Vorfall, der zu ihnen den Anlaß gibt, in die Lebensgeschichte eingefügt sind. So die Kunde von dem Blutbad des Pilatus unter den Galilaeern 3, 1 ff. (oben S. 209). Ganz gleichartig ist 11, 1 ff. die Einführung des Vaterunsers. Jesus betet ἐν τόπῳ τινὶ für sich allein, wie mehrfach bei Marcus; als er fertig ist, bittet ein Jünger ihn, sie doch auch ein Gebet zu lehren, wie es Johannes getan hat. Das tut er, und schließt daran eine Parabel über die Wirkung des Gebets (oben S. 218). Die Fassung des Gebets weicht von der bei Matthaeus in der Bergpredigt 6, 9 ff. gegebenen so stark ab [1]), daß sie unmöglich aus der gleichen Quelle stammen kann; auch ist sie bei Lukas von dem Anlaß und der Zurückführung auf den Vorgang des Johannes, die unmöglich in Q gestanden haben können, nicht zu trennen [2]). Diese Anknüpfung, die der entwickelten christlichen Anschauung durchaus widerspricht, ist offenbar geschicht-

---

den Guts treu, damit euch τὸ ἀληθινὸν und τὸ ὑμέτερον [oder ἡμέτερον] anvertraut werden kann) in Widerspruch steht.

[1]) Über die verschiedenen Fassungen s. vor allem Harnack, Ber. Berl. Ak. 1904, 195 ff., der trotzdem das Gebet auf Q zurückführen möchte. Übrigens ist der Abschnitt Matth. 6, 7—13, wie seine Fassung zeigt, wahrscheinlich eine Einlage in die Matthaeusquelle (so B. Weiss, Wellhausen u. a.); an sie ist in v. 14 f. der Spruch Marc. 11, 25 in wenig veränderter Fassung angeschlossen.

[2]) Dagegen hat Lukas dann an die Parabel die Sprüche v. 9 ff. (κἀγὼ ὑμῖν λέγω· αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν κτλ.) aus Q angeschlossen, die aber bei Matthaeus 7, 7 ff. in andrem Zusammenhang stehn.

lich zutreffend[1]), und die beträchtlich erweiterte Fassung bei Matthaeus zeigt das allmähliche Anschwellen der Gebetsformel. Wir haben denn auch gesehn (S. 116, 1), daß Marcus 11, 25 zwar den Kern des Gebets sehr wohl kennt, die Bitte um Sündenvergebung (die ἄφεσις ἁμαρτιῶν, die Johannes' Bußpredigt erstrebte und die Jesus den Gläubigen gewährt), für die die Vergebung an die eigenen Schuldiger die Voraussetzung ist, daß er aber eben dadurch zeigt, daß er von einer von Jesus selbst stammenden festen Gebetsformel nichts weiß.

Den Parabeln eng verwandt sind, worauf oft hingewiesen ist, die Geschichten von den Sündern und Sünderinnen, deren sich Jesus annimmt, denen er die Sünden vergibt und bei denen er speist, zum Ärger der korrekten Pharisaeer und Gesetzeslehrer; der Spruch bei Marcus 2, 17 (= Matth. 9, 12 f. Luc. 5, 31 f.) οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες [bei Luk. in ὑγιαίνοντες korrigiert] ἰατροῦ, ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον [von Lukas in ἐλήλυθα korrigiert] καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς [εἰς μετάνοιαν fügt Lukas hinzu][2]) ist für Lukas geradezu beherrschend geworden. Hierher gehört die Umwandlung der Salbung in Bethanien in die Salbung durch eine Sünderin bei der Mahlzeit im Hause eines Pharisaeers 7, 36 ff., nebst anschließender Parabel von zwei Schuldnern und einem an Simon (Petrus) gerichteten Vergleich mit der Art, wie dieser ihn in seinem Hause (4, 38) aufgenommen hat; ferner die Geschichte von dem reichen Oberzöllner Zachaeus in Jericho 19, 1 ff., bei dem er einkehrt — eine Parallele zu dem Mahl bei dem Zöllner Lewi Marc. 2, 13 ff.

[1]) Sie würde weiter erwiesen werden, wenn Harnack u. a. Recht haben mit der Annahme, daß der echte Text bei Lukas nicht lautete πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου (die dritte Bitte fehlt bekanntlich bei ihm ebenso wie die siebente), sondern wie Markion u. a. gelesen haben ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, und daß dadurch der Bitte um Sündenvergebung (und um das Brot), die auch Johannes aussprechen konnte, die specifisch christliche Bitte um den heiligen Geist hinzugefügt ist, die sachlich auch schon in dem ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου enthalten ist.

[2]) Matthaeus hat nach seiner Art ein Zitat aus der Schrift (Hos. 6, 6) dazwischen geschoben: πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, das er 12. 7 in einer Einlage in die Worte bei Marcus 2, 23 ff. nochmals wiederholt, nebst einem Verweis auf Num. 28, 9 f. in v. 5 f.

= Luk. 5, 27 ff. Matth. 9, 9 ff. —, die von Martha und Maria in einem Dorf auf der Reise 10, 38 ff. Der Parabel vom barmherzigen Samariter entspricht die Heilung von zehn Aussätzigen in einem Dorfe 17, 12 ff., von denen nur ein Samariter, ein ἀλλογενής, ihm μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν Dank abstattet. Heilungen am Sabbat, an denen die Pharisaeer Anstoß nehmen, werden wie 6, 6 ff. nach Marcus 3, 1 ff. (Matth. 12, 9 ff.) noch weiter 13, 10 ff. und 14, 1 ff. erzählt; an letzteres schließen dann die Parabeln 14, 7—24 (oben S. 218) an. Auch die Parabeln in c. 15 werden dadurch veranlaßt, daß die Pharisaeer und Schriftgelehrten über seinen Verkehr mit Zöllnern und Sündern die Nase rümpfen. 19, 39 fordern die Pharisaeer beim Einzug in Jerusalem, er solle seinen Jüngern den Lobgesang verbieten, worauf er mit λέγω ὑμῖν, ἐὰν οὗτοι σιωπήσουσιν, οἱ λίθοι κράξουσιν antwortet [1]). Auch die Rede des Täufers Johannes an die Zöllner und die Soldaten und seine Mahnung an die Menge zur Wohltätigkeit 3, 10—14 gehört hierher; dem entspricht es, daß bei Lukas 7, 29 f. sich ὁ λαὸς καὶ οἱ τελῶναι von Johannes taufen lassen, aber die Pharisaeer und νομικοί nicht [2]).

Eine nur bei Lukas vorkommende Geschichte ist die von der Auferweckung des Jünglings von Nain, des Sohnes einer Witwe, 7, 11 ff., eine gewaltige Steigerung der Auferweckung der Tochter des Jairus, die Lukas 8, 40 ff. nach Marcus erzählt, und schon nahe an die Auferweckung des Lazarus im Johannesevangelium herankommend: Jairus' Tochter ist eben gestorben, so daß Jesus erklärt, sie schlafe nur, und ihre Wiederbelebung ist ein ganz einzigartiges Wunder, bei dem nur

[1]) Bei Matthaeus 21, 14—16 entspricht dem, daß im Tempel (nach der Austreibung der Händler) die Blinden und Lahmen zu ihm kommen und geheilt werden, die Hohenpriester und Schriftgelehrten aber über die παῖδες, die deshalb im Tempel dem Sohne Davids Hosianna rufen, unwillig sind: „Hörst du, was diese sagen?"; er antwortet mit einem Verweis auf Psalm 8, 3 ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον. Die Einkleidung ist also ganz verschieden, aber das Motiv der Wucherung das gleiche, wie bei Lukas.

[2]) Lukas hat diese Äußerung an das Urteil über Johannes 7, 28 = Matth. 11, 11 (oben S. 84) angeschlossen. Bei Matthaeus steht sie in andrer Fassung 21, 31 f.

die Vertrautesten zugegen sein dürfen; der Jüngling in Nain wird schon begraben und durch ein Wort auferweckt, Lazarus liegt bereits vier Tage verwesend im Grabe. Gründlich umgewandelt ist die Berufung des Petrus 5, 1 ff. durch Ausmalung des Fischzugs; daß aber Marcus' knappe Erzählung die Grundlage bildet, zeigt nicht nur die Verbindung mit Jakobus und Johannes — Andreas dagegen wird bei Lukas durchweg übergangen —, sondern besonders deutlich das Schlußwort ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν = Marc. 1, 17 (Matth. 4, 19) ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων und der Abschluß ἀφέντες πάντα[1]) ἠκολούθησαν αὐτῷ = Marc. und Matth. καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. Von der Berücksichtigung des Herodes 13, 31 ff. und in der Passionsgeschichte ist schon die Rede gewesen, ebenso von der Rolle der Mutter (11, 27 f.) und von den Frauen im Gefolge Jesu 8, 3; auf die siebzig Jünger, die nur Lukas kennt, kommen wir später zurück.

Somit ergibt sich, daß Lukas außer Marcus und Q, anders als Matthaeus, mindestens noch ein zweites erzählendes Werk über Jesus benutzt hat, das wenig isolierte Aussprüche, aber um so mehr ausgeführte Parabeln und ihnen nahestehende lehrreiche Einzelvorgänge und Reden enthielt. In einzelnen Fällen mag es vielleicht noch authentische Überlieferungen bewahrt haben; aber im allgemeinen trägt es, mit Marcus und vollends mit den Jüngerquellen verglichen, einen wesentlich jüngeren Charakter, der sich sowohl in den einzelnen Geschichten und Motiven, wie in der Technik des entwickelten Erzählungsstils zeigt — wenn auch nicht zu vergessen ist, daß Lukas alles, was er aus den verschiedenen Quellen aufgenommen hat, überarbeitet und in seinen eigenen Stil umsetzt[2]). So mögen dieser Quelle vielleicht auch die Jugendgeschichten oder wenigstens eine

[1]) Die Ersetzung der realistischen Netze bei Marcus durch πάντα „alle Habe" ist auch charakteristisch für Lukas; sie ist veranlaßt durch das Wort des Petrus Marc. 10, 28 = Matth. 19, 27, Luk. 18, 28 ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι, von Lukas in ἀφέντες τὰ ἴδια ἠκολουθήσαμέν σοι korrigiert.

[2]) Eine umsichtige und die dabei notwendigen Grenzen innehaltende Untersuchung darüber durch einen geschulten Philologen würde voraussichtlich noch zu manchen Ergebnissen führen.

Gruppe derselben angehören (die Hervorhebung der Mutter, die Geschichten von Petri Fischzug, vom Jüngling zu Nain, von Zachaeus, sowie die von Herodes u. a. tragen den gleichen, durchaus sekundären Charakter), und ebenso die Zusätze zur Passion, vielleicht auch die Auferstehungsgeschichten. Darauf, daß die Geschichte von der Ehebrecherin, die nach Eusebios im Hebraeerevangelium stand[1]) und in die meisten Handschriften des Johannesevangeliums (7, 53 bis 8, 11) eingefügt ist, den gleichen Charakter trägt, hat Wellhausen mit Recht hingewiesen. Für die Parabel von dem reichen Mann und dem armen Lazarus hat jetzt Gressmann die Benutzung einer populären Erzählung nachgewiesen, die sich ebensowohl in einem aegyptischen Volksbuch aus der Zeit um Christi Geburt wie in mehreren Versionen in der jüdischen Überlieferung findet[2]). Ähnliches wird wohl bei dem Stoffe der Gleichnisse mehrfach vorgekommen sein; eben durch diese Erzählungen und die gleichartigen Geschichten aus dem Leben Jesu trägt diese Quelle (ebenso wie die Geburtsgeschichte des Johannes und Jesus) weit mehr den Charakter eines gut erzählten Volksbuchs, als irgend eine andere der in den Evangelien benutzten Quellen.

Wenn wir auch die Weissagung über die Zerstörung Jerusalems, die Lukas 19, 41—44 in unmittelbarem Anschluß an die S. 163, 1. 222 besprochene Diskussion mit den Pharisaeern in die Geschichte vom Einzug eingelegt hat und dann auf dem Todesgang 23, 27—31 als Anrede an die ihm folgenden und um ihn klagenden Frauen nochmals bringt, auf diese Quelle zurückführen dürften, so wäre damit zugleich eine Datierung gegeben. Doch ist es eben so möglich, daß Lukas diese Stücke anderswoher übernommen hat; und dafür spricht wohl das Citat von Hosea 10, 8 in 23, 30 und der Anklang an Ezechiel 21, 3 im folgenden Vers. Von Lukas selbst eingefügt ist die direkte Bezugnahme auf die Zerstörung Jerusalems in die aus Marcus übernommene eschatologische Prophezeiung 21, 20 und 24.

---

[1]) Euseb. hist. eccl. III 39, 17: Papias ἐκτέθειται καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.

[2]) H. Gressmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus, mit aegyptol. Beiträgen von G. Möller, Abh. Berl. Ak. 1918.

Möglich bleibt natürlich auch, daß wir neben der Hauptquelle, der die Parabeln und die verwandten Erzählungen entstammen, noch eine zweite Quelle für einige der andern Geschichten anzunehmen hätten, wie wir in der Vorgeschichte in dem Stammbaum Jesu eine zweite, von der Hauptquelle verschiedene Quelle erkannt haben. Aber in dem Hauptteil des Evangeliums habe ich nichts gefunden, was zu einer derartigen Annahme zwänge.

Die Quelle Q

Im Gegensatz zu Marcus wie zur Lukasquelle ist Q, ebenso wie die Sonderquelle des Matthaeus, keine Erzählung des Lebens Jesu gewesen, sondern eine Aneinanderreihung von Aussprüchen, die zum Teil, wie in der gemeinsamen Grundlage der sogenannten Feldpredigt des Lukas und der Bergpredigt des Matthaeus, schon zu größern Reden zusammengefaßt waren. Nur ausnahmsweise scheint ein besonderer Anlaß für die Worte Jesu berichtet zu sein, so die Austreibung des Krankheitsdämons aus einem Stummen bei der Beelzebulrede (Luc. 11, 14 = Matth. 12, 22, bei dem er außerdem noch blind ist), die Forderung eines Zeichens bei der über das Jonaszeichen (Luc. 11, 29 ff. = Matth. 12, 38) [1]), die Anfrage des Johannes (Matth. 11, 2 ff. = Luc. 7, 18 ff.) oder die Äußerung jemandes, der sich ihm anschließen will (Matth. 8, 19—22 = Luc. 9, 57—60). Die einzige ausgeführte Erzählung, die sich in Q nachweisen läßt, ist die von der Heilung des Knechts des Hauptmanns von Kapernaum (Matth. 8, 5 ff. = Luc. 7, 2 ff.), die doch wohl aufgenommen ist, um zu zeigen, daß der Glaube über Israel hinausgreift und bei den Heiden weit kräftiger auftritt als hier: παρ' οὐδενὶ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον [2]).

[1]) Bekanntlich hat Matthaeus den ursprünglichen, bei Lukas erhaltenen Sinn, daß Jesu Predigt das Zeichen für die Juden ist, wie die des Jonas das für Ninive, dadurch völlig verschoben, daß er die drei Tage im Bauch des Fisches auf Jesu Auferstehung deutet.

[2]) Lukas hat die Geschichte gründlich überarbeitet, indem er den Hauptmann sich an die πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων als Mittelsleute bei Jesus wenden läßt, die diesem erklären, er sei ein Judenfreund und habe ihnen

Aber wenn Q die Taten und Schicksale Jesu nicht erzählt hat — in der Passionsgeschichte findet sich keine Spur von ihm —, so setzt es eine feststehende Überlieferung darüber voraus, und zwar in derselben geschlossenen Gestalt, in der sie bei Marcus und in dessen Quellen und überhaupt in allen Darstellungen vorliegt. Nicht nur die einzelnen Traditionen sind, wie selbstverständlich, älter, sondern auch ihre Zusammenfassung zu einer einheitlichen Lebensgeschichte, die Jesus als den Messias darstellt, der gekommen ist, die Verheißungen zu erfüllen und die Christengemeinde zu begründen, und der sein Schicksal im voraus kennt und verkündet.

So ist denn auch an eine gegenseitige Unabhängigkeit von Q und dem Marcusevangelium garnicht zu denken; sie sind beide Brechungen derselben einheitlichen Tradition. So war denn auch Q ebenso wie die Quellen des Marcus aramaeisch (oder hebraeisch?) abgefaßt; beide gehn auf die älteste Phase des Christentums zurück, die noch ganz im Judentum wurzelt und auf semitischem Boden sich abspielt; die Übertragung ins Griechische ist erst später hinzugekommen. Die enge Berührung tritt besonders deutlich darin hervor, daß auch Q sowohl die Predigt des Johannes enthalten hat, wie die Versuchungsgeschichte (s. o. S. 96), die Q, anders als Marcus, ohne Scheu erzählt. Johannes ist von der christlichen Überlieferung von Anfang an annektiert; dem entspricht es, daß, während Marcus seinen Ausgang in die Erzählung aufgenommen hat, in Q (Matth. 11, 2 ff. = Luc. 7, 18 ff.) Johannes aus dem Gefängnis durch seine Jünger an Jesus die Frage stellt: bist du, der da kommen soll, oder sollen wir einen andern erwarten? und daß Jesus mit dem Hinweis auf seine Wundertaten antwortet und daran die schon besprochene Äußerung über die Stellung des Johannes knüpft. Das geht wesentlich über Marcus hinaus: bei diesem wird Johannes zwar von christlicher Seite aus als der Elias betrachtet. der dem Messias Jesus vorangeht, aber er selbst steht zu diesem in keinem weiteren Verhältnis, die Zeichen und die Himmels-

die Synagoge gebaut. — Bekanntlich hat auch das Johannesevangelium die Geschichte 4, 46 ff. aufgenommen, in stark überarbeiteter Gestalt; hier wird der παῖς bei Matthaeus = δοῦλος bei Lukas als υἱός verstanden.

stimme bei der Taufe hat nur Jesus gesehn und gehört, nicht Johannes; in Q dagegen ist er, wenn gleich zweifelnd, bereit, Jesus als den Messias anzuerkennen — daß er es in Wirklichkeit nicht getan hat, ist auch hier noch darin ausgesprochen, daß er nicht zum Himmelreich gehört, sondern auf dem Boden des Gesetzes, d. h. des Judentums stehn geblieben ist, als der letzte und größte der Propheten —, und Jesus bekennt sich, in scharfem Gegensatz zu Marcus, ganz offen als Messias.

Wiederholt findet sich ein Ausspruch Jesu, mit Modifikationen im einzelnen, sowohl bei Marcus wie bei Q, was dann zu Kontaminationen oder auch zu Wiederholungen Anlaß gibt. Besonders anschaulich ist die Verteidigung gegen die Behauptung, er treibe die Dämonen nicht durch göttliche Kraft, sondern durch die Hilfe ihres Oberherrn Beelzebul aus. Sie steht in beiden Quellen. Bei Marcus 3, 22 ff. ist die Argumentation rein sachlich: wenn ein Reich oder ein Haushalt in sich zerrissen ist, kann es nicht bestehn; wie kann also ein Satan einen andern austreiben? Dann wäre ja seine Macht (die sich doch immer wieder bewährt) zu Ende. Vielmehr kann niemand in das Haus eines Gewaltigen eindringen und es ausplündern (wie ich es im Kampfe gegen die Dämonen tue), wenn er diesen nicht vorher bezwungen hat. So lästert ihr mit eurer Beschuldigung den heiligen Geist (der in Jesus bei der Taufe seinen Sitz genommen hat, 1, 10), und diese Sünde kann niemals vergeben werden. Matthaeus (12, 25 ff.) wie Lukas (11, 17 ff.) haben diese Rede mit unbedeutenden Änderungen aufgenommen [1]), aber darin die Worte aus Q eingefügt: „wenn ich die Dämonen durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben dann eure Söhne sie aus? So werden sie selbst eure Richter

[1]) Eine wesentliche, aber deutlich sekundäre Änderung bei beiden ist nur, daß aus den Worten bei Marcus: „alle andern Sünden, auch Lästerungen, können den Menschensöhnen vergeben werden", bei Matthaeus v. 32 (bei Lukas 12, 10 an eine andere Rede aus Q angeschlossen) gemacht ist: „wer gegen den Menschensohn redet, das wird ihm vergeben werden". Stand das auch schon in Q? (so Wellhausen und Harnack). — Matthaeus hat den Vorwurf auch 10, 25 schon vorweggenommen: εἰ τὸν οἰκοδεσπότην (Jesus) Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ (die Christen bei den Verfolgungen).

sein. Vertreibe ich sie aber durch Gottes Finger" (so Lukas, „durch Gottes Geist" Matthaeus), „so ist ja das Gottesreich schon zu euch gekommen. Wer nicht für mich ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut"[1]). Hier ist der sekundäre Charakter von Q gegenüber Marcus ganz deutlich. Daß Jesus sich mit den jüdischen Exorcisten auf eine Linie stellt, ist, wie WELLHAUSEN bemerkt, für ihn wenig angebracht, und die Gegner werden ein derartiges Argument, das die Möglichkeit, die Dämonen durch den Teufel zu vertreiben, in keiner Weise bestreitet, ebensowenig anerkennen, wie etwa ein Richter in einem Hexenprozeß die Berufung auf die Wunder der Heiligen. Im weiteren wird dann die Situation völlig fallen gelassen und aus den Wundertaten Jesu wie in der Antwort an die Johannesjünger gefolgert, daß jetzt das Gottesreich schon eingetreten ist; für die Geisterbannungen der υἱοὶ ὑμῶν, die unmittelbar vorher als Parallele herangezogen sind, würde freilich dieses Argument nicht gelten. Am Schluß wird dann der Spruch Marc. 9, 40 (den Lukas 9, 50 aufgenommen hat) in sein Gegenteil verkehrt[2]). Wenn auch die Äußerung über die Sünde gegen den Menschensohn (S. 227 Anm.) wirklich aus Q stammt, wäre damit bewiesen, daß schon diese Schrift, und nicht nur Matthaeus und Lukas, den Marcus oder dessen Quelle direkt benutzt hat.

Weitere unmittelbare Berührungen bestehn zwischen dem Spruch, den Marcus 11, 23 (= Matth. 21, 21) an die Verfluchung des Feigenbaums anknüpft (oben S. 115 f.), der aber ursprünglich offenbar isoliert überliefert war, daß ein an der

[1]) Bei Lukas wird weiter der Spruch über den unreinen Geist, der nach seiner Verjagung keine Ruhestatt findet und in seinen ersten Sitz, den er jetzt wohlgeputzt findet, zurückkehrt mit sieben ärgeren Geistern, so daß das Ende jenes Menschen schlimmer wird als das frühere, unmittelbar an dieses Wort angeschlossen, gewiß mit Recht, während er bei Matthaeus erst 12, 43 ff. nach der Rede über das Jonaszeichen steht, die bei Lukas auf ihn folgt.

[2]) NESTLE hat Z. Nt. W. XIII 1912, 84 ff. darauf aufmerksam gemacht, daß auch Caesar gesagt hat *se omnis, qui contra se non essent, suos putare,* während die Gegenpartei umgekehrt denkt (Cic. pro Lig. 33). Aber an einen geschichtlichen Zusammenhang, wie ihn NESTLE annimmt, ist natürlich nicht zu denken.

Erfüllung nicht zweifelnder Glaube „diesen Bergen da" befehlen könne, sich ins Meer (den See Genezaret) zu stürzen, und Erfüllung finden werde. Denselben Spruch bringt Matthaeus 17, 20 nochmals am Schluß der Geschichte von der Heilung des epileptischen Knaben nach der Verklärung; da die Antwort, welche Marcus 9, 29 auf die Frage der Jünger, weshalb sie den Dämon nicht austreiben konnten: diese Art läßt sich nur durch Gebet und Fasten bezwingen (oben S. 115, 1), Jesu Allmacht wesentlich einschränkt und bei ihm, wenn er seine Kraft betätigen will, die Verwendung von Mitteln voraussetzt, die zu der Auffassung des Matthaeus nicht mehr stimmen, hat dieser sie durch das Wort ersetzt: „wegen eures unzureichenden Glaubens (διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν). Denn wahrlich, ich sage euch, wenn ihr Glauben hättet wie ein Senfkorn, würdet ihr zu diesem Berge sagen: rücke von hier dorthin, und er würde rücken, und nichts würde euch unmöglich sein." Hier ist also das Wort bei Marcus mit dem Gleichnis Marc. 4, 30 ff. = Matth. 13, 31 ff. Luc. 13, 18 f. verschmolzen[1], in dem das Gottesreich (Himmelreich bei Matthaeus) einem Senfkorn verglichen wird, das aus dem kleinsten Korn zu der größten Staude[2]) anwächst und den Vögeln des Himmels Schutz gewährt; nur wer dies Gleichnis kennt, kann den Spruch Matth. 17, 20 verstehn. Lukas hat die Äußerung bei der Heilung des Knaben ganz gestrichen, bringt aber den Spruch 17, 6 isoliert: „die Apostel sagten zum Herrn: mehre uns den Glauben. Der Herr sagte: wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, würdet ihr zu diesem Maulbeerbaum sagen: entwurzle dich und pflanze dich ins Meer, und er würde euch gehorchen." Sowohl der Maulbeerbaum συκάμινος, der an den Feigenbaum συκῆ anklingt, wie das hier wenig passende Meer zeigt den Ursprung aus Marcus; zugleich aber beweist die Übereinstimmung mit Matthaeus und das zweimalige Vorkommen bei diesem, daß der Spruch in dieser Fassung zu Q

[1]) Außerdem ist das Meer (richtiger der See) weggelassen, da die Scene eben nicht an ihm spielt. Das hat Marcus, der den Spruch nach Bethanien versetzt, nicht berücksichtigt.

[2]) Marcus redet korrekt nur von λάχανον, während Matthaeus und Lukas beide fälschlich καὶ γίνεται δένδρον oder καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον sagen.

gehört, und spricht zugleich wieder sehr dafür, daß diese Schrift den Marcus benutzt hat. Auch der bei Matthaeus unmittelbar anschließende Vergleich des Himmelreichs mit einem Sauerteig, der drei Scheffel Mehl durchdringt, 13, 23, der bei Lukas 13, 20 f. wiederkehrt, klingt an an die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisaeer und des Herodes Marc. 8, 15 (= Matth, 16, 6. 11 f., Luc. 12, 1, oben S. 111). Paulus Kor. I 5, 6 kennt offenbar den Spruch bei Marcus: die Gläubigen sollen ἄζυμοι sein; οὐκ οἴδατε, ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, die nachher ζύμη κακίας καὶ πονηρίας heißt.

Gleichartig ist das Verhältnis zwischen der Forderung, daß die Gläubigen Salz in sich haben sollen Marc. 9, 50, wenn aber das Salz salzlos wird, womit wollt ihr es selbst würzen? (καλὸν τὸ ἅλα· ἐὰν δὲ τὸ ἅλα ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;), und dem Spruch bei Matth. 5, 13: „ihr seid das Salz der Erde“ — die Forderung an die Christen wird also in eine Aussage über ihre die Welt durchdringende und veredelnde Wirkung umgewandelt —; „wenn aber das Salz dumpf wird, womit soll man es salzen? es taugt zu nichts, als hinausgeworfen und von den Menschen zertreten zu werden.“ Lukas 14, 34 f. hat beide Fassungen kombiniert (s. S. 217, 2; das Gesperrte stammt aus Marcus) und den Schluß in seiner Weise umgestaltet: καλὸν οὖν τὸ ἅλα· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλα μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυσθήσεται; οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν· ἔξω βάλλουσιν αὐτό. Auch diesen Spruch kennt Paulus Kol. 4, 6, wo gefordert wird, daß der λόγος ὑμῶν ἅλατι ἠρτυμένος sei. Auch der bei Matthaeus folgende Spruch 5, 14 ff.: „Ihr seid das Licht der Welt . . . οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ berührt sich eng mit Marc. 4, 21 μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος, ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ; Bei Lukas findet er sich zweimal fast gleichlautend, 8, 16 und 11, 33[1]),

[1]) 8, 16. οὐδεὶς λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας τίθησιν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς.

11, 33. ουδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν.

mit stilistischen Abweichungen, so daß sich nicht entscheiden läßt, welche der beiden Fassungen zugrunde liegt; aber daß der Spruch zweimal vorkommt, spricht dafür, daß er in beiden Quellen stand. Auch der bei Marcus folgende Spruch 4, 22 οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν, den Lukas gleichfalls 8, 17 in derselben Fassung folgen läßt, kehrt bei ihm nochmals in 12, 2 f. in abgeänderter Gestalt wieder, und zwar hier wörtlich identisch mit Matth. 10, 26: οὐδὲν συγκεκαλυμμένον ἐστίν, ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτόν, ὃ οὐ γνωσθήσεται. Somit wird wohl Luc. 11, 33 = Matth. 5, 14 und Luc. 12, 2 = Matth. 10, 26 aus Q stammen.

Sicherer ist, daß von dem bei Matthaeus wie bei Lukas zweimal vorkommenden Spruch, daß, wer Jesus folgen wolle, sein Kreuz tragen müsse, die eine Fassung, bei der ersten Verkündung der Passion nach dem Petrusbekenntnis, wie dieser ganze Abschnitt wörtlich aus Marcus (8, 34) übernommen ist, die andre, Matth. 10, 38 ὃς οὐ λαμβάνει τόν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος = Luc. 14, 27 ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής aus Q stammt. Die übertragene Bedeutung des „Kreuztragens“ zeigt, daß dieser Spruch in beiden Fassungen erst innerhalb der Christengemeinde entstanden ist, s. o. S. 118. Der Spruch ist verbunden mit der Forderung, daß, wer Jesu Jünger sein will, seine Familie verlassen muß, die bei Lukas (εἴ τις . . . οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ κτλ.) noch schroffer formuliert wird, als bei Matthaeus (ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ). Das ist eine gewaltige Steigerung des Spruchs bei Marcus 10, 29 ff., daß wer Haus, Geschwister und Eltern „um meiner und um des Evangeliums willen“ verläßt, hundertfältigen Ersatz dafür „in dieser Welt unter Verfolgungen“ und in der Ewigkeit ewiges Leben erhalten wird.

In einem Ausfall gegen die Schriftgelehrten heißt es bei Marcus 12, 38 βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις; das hat Lukas 20, 46 wörtlich übernommen, nur mit Ersetzung des ungriechischen Eingangswortes durch προσέχετε. In Q ist es für

die große Diatribe gegen die Pharisaeer verwendet: Lukas 11, 43 οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς, bei Matthaeus 23, 6 kombiniert mit Marcus: φιλοῦσιν δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς. Damit berührt sich noch eine dritte Stelle bei Lukas aus der Lukasquelle in der Erzählung vom Gastmahl bei einem Oberhaupt der Pharisaeer (oben S. 218), wo 14, 7 f. geraten wird, nicht die πρωτοκλισία für sich in Anspruch zu nehmen, damit nicht ein Angesehenerer komme und ihn verdränge. Hier ist der Gedanke anders gewendet, aber die Anlehnung an Marcus und Q liegt auf der Hand, und so haben wir hier einen Fall, wo alle drei Quellen sich berühren[1]).

Bei Marcus 10, 2 ff. erklärt Jesus den Pharisaeern, daß die Ehescheidung im mosaischen Gesetz nur „um eurer Herzenshärtigkeit willen“ gestattet sei, und erläutert das „zu Hause“ den Jüngern weiter dahin: „wer seine Frau entläßt und eine andre heiratet, treibt Ehebruch an ihr, und wenn sie nach der Entlassung von ihrem Mann einen andern heiratet, treibt sie Ehebruch.“ Er hebt also das mosaische Gesetz tatsächlich auf und entschuldigt es lediglich als einen Notbehelf innerhalb des Judentums, der jetzt, in der vollendeten Gesetzeserfüllung, bei richtigem Verständnis seiner Grundgedanken wegfallen muß. Matthaeus hat 19, 9 ff. die Scene und den Spruch aufgenommen, nur daß er Unzucht der Frau als Scheidungsgrund zuläßt (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) und den zweiten Teil streicht. Mit diesem kehrt er bei ihm 5, 32 wieder in der großen Erörterung der Bergpredigt über die Auslegung des Gesetzes, in stilistisch nur wenig veränderter Fassung: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται (vgl. o. S. 215 f.). Bei Lukas findet sich diese Erörterung im allgemeinen nicht, sondern nur einzelne Sprüche daraus an sehr verschiedenen

[1]) In ähnlicher Weise berührt sich der Vorwurf gegen die Pharisaeer in Q Matth. 23, 25 f. = Luk. 11, 39 f., daß sie das Äußere der Becher reinigen, aber innen unrein sind, mit der Erzählung bei Marcus 7, 1 ff., daß Jesu Jünger die pharisaeischen Reinheitsgebote, darunter auch βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων nicht beobachten.

Stellen. Unter ihnen auch dieser Spruch 16, 18 (ohne die Exception der Unzucht, die also ein mildernder Zusatz des Matthaeus ist): πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει [1]). Das Wort ist hier mit der oben S. 219 besprochenen Äußerung über Johannes verbunden und soll erläutern, daß mit ihm die Alleinherrschaft des in seiner Gültigkeit nicht angetasteten Gesetzes aufhört und jetzt das Evangelium ergänzend hinzugekommen ist[2]). Diese Worte v. 16 u. 17 stammen sicher aus Q; so werden wir wohl auch v. 18 = Matth. 5, 32 Q zuschreiben dürfen, das sich dann auch hier wieder aufs engste mit Marcus berührt.

Natürlich finden sich auch sonst durchweg die engsten Berührungen in der gesamten Auffassung und den einzelnen Lehren, den Weisungen für das Verhalten der Gläubigen, dem Verhältnis zum Sabbatgebot und der Scheinheiligkeit der Pharisaeer und Gesetzesinterpreten, in der Verkündung der Verfolgungen der Gemeinde und der bevorstehenden plötzlich überraschenden Wiederkehr Jesu zum Gericht (Matth. 24, 26—28. 37—41 = Luc. 17, 22—27. 34—37; Matth. 24, 43 f. = Luc. 12. 39 f.; Matth. 23, 34—36 = Luc. 20, 49—51; Matth. 10, 23, s. unten S. 274). Andrerseits ist es eben so begreiflich, daß gelegentlich in Q Vorgänge vorausgesetzt werden, die sich bei Marcus nicht finden, so vor allem in dem Wehruf über die galilaeischen Städte Chorazin, Betsaida und Kapernaum Matth. 11, 20 ff. = Luc. 10, 13 ff., der zu dem Bilde, das wir aus Marcus gewinnen, schlecht stimmt; Chorazin wird bei Marcus überhaupt nicht erwähnt. In der Äußerung über Jerusalem Matth. 23, 37 = Luc. 13, 34 „wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen,

[1]) Korrekter sollte der zweite Satz umgekehrt gefaßt werden: die geschiedene Frau. die heiratet, begeht Ehebruch. Lukas will aber offenbar den Männern ins Gewissen reden: sie dürfen eine geschiedene Frau nicht heiraten.

[2]) Wellhausen, Einleitung S. 69 hat diesen Zusammenhang betont, und verweist darauf, daß auch in der Bergpredigt der Spruch über die Unvergänglichkeit des Gesetzes 5, 18 vorangeht, freilich mit großem Intervall. Der Spruch 5, 18 ist bei Matthaeus aus Q und der Sonderquelle kontaminiert, s. o. S. 214, 2; die letztere macht ihn zum Grundtext, an den die eingehende Erörterung über das Gesetz angeknüpft wird.

wie ein Vogel seine Jungen unter seine Flügel sammelt, und ihr habt nicht gewollt“ wird eine wesentlich längere Wirksamkeit in Jerusalem vorausgesetzt, als in dem Geschichtsbericht des Marcus und der ihm folgenden Synoptiker[1]). Aber mit Recht hat WELLHAUSEN (Ev. Marc. 88) bemerkt, daß auch bei Marcus das Wort Jesu bei seiner Gefangennahme 14, 49 καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων eine längere Wirksamkeit voraussetzt als die zwei Tage bei Marcus (oben S. 172).

Auf die Einsetzung und Instruktion der Zwölf bei Q, die sich gleichfalls mit Marcus eng berührt, werden wir im nächsten Kapitel eingehn.

Chronologie und Entstehung der Quellen

Eine Zeitbestimmung für Q gibt der Spruch Matth. 23, 34 f. = Luc. 11, 49 f. aus der großen Diatribe gegen die Pharisaeer: „Darum sende ich zu euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte: manche von ihnen werdet ihr töten und kreuzigen, andre geißeln in euren Synagogen und von Stadt zu Stadt verfolgen, auf daß über euch alles gerechte Blut komme, das auf Erden vergossen ist von dem Blut Abels des Gerechten an bis zu dem Blut des Zacharias, Sohns des Barachias, den ihr zwischen Tempel und Altar gemordet habt. Wahrlich, ich sage euch, das alles wird über dies Geschlecht kommen[2])!“ Mit

[1]) Lukas bringt den Spruch sogar, ehe Jesus bei ihm überhaupt (außer als Kind) nach Jerusalem gekommen ist.

[2]) Lukas hat daran Anstoß genommen, daß Jesus hier sich selbst als den bezeichnet, der die Propheten gesandt hat; er setzt daher Gott an seine Stelle, und gelangt, indem er zugleich aus den ihm sehr befremdlich erscheinenden σοφοί der Vorlage, die er daher streicht, die σοφία entnimmt, zu der Fassung: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους [statt γραμματεῖς bei Matth.], καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν, ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυννόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. Sehr mit Unrecht haben manche Interpreten in dieser Stelle ein Citat aus einer sonst verschollenen apokryphen Schrift Σοφία τοῦ θεοῦ finden wollen. Das ist ein Mißverständnis des Textes, dessen Entstehung ganz klar ist.

vollem Recht hat WELLHAUSEN (Einleitung 118 ff.) den von den modernen Interpreten meist ergriffenen Verzweiflungsausweg[1]) verworfen, daß hier der Priester Ἀζαρίας ὁ τοῦ Ἰωδᾶε (bei Josephus Ant. IX 8, 3, 168. 171 Ζαχαρίας υἱὸς τοῦ ἀρχιερέως Ἰώδα) gemeint sei, der nach Chron. II 24, 20 ff. auf Befehl des Königs Joas ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου gemordet sein soll, und ist zu der Deutung des Chrysostomos und HUGO GROTIUS zurückgekehrt, die in Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου den Ζαχαρίας υἱὸς Βαρισκαίου[2]) Jos. Bell. IV 5, 4 erkannt haben, der im Jahre 67 nach einem Gerichtsverfahren im Tempel, als er von der Anklage wegen Verrats freigesprochen wurde, von zwei Zeloten ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ niedergestoßen wird. Der Vatersname ist dann allerdings bei Matthaeus nach dem des Propheten Ζαχαρίας ὁ τοῦ Βαραχίου (sowie eines gleichnamigen Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου bei Jesaja 8, 2) korrigiert. Aber WELLHAUSENS Argumente bleiben zwingend: es sollen alle Gerechten, die den Tod gefunden haben, vom Beginn des Menschengeschlechts bis auf die Gegenwart, bis zu dieser Generation, zusammengefaßt werden; da kann unmöglich jemand, der vor 900 Jahren umgebracht ist, den Abschluß bilden. Auch zeigt die Angabe „zwischen Tempel und Altar“ eine genaue, auf lebendiger Kunde beruhende Anschauung, zu der der Bericht der Chronik keinen Anhalt bietet[3]). Es kommt hinzu, daß die Aufzählung der Opfer in v. 34 ja keineswegs auf das Alte Testament beschränkt ist, im Gegenteil, sie greift unmittelbar in die modernste Gegenwart hinein: Jesus schließt sich selbst mit ein — denn σταυρώσετε kann sich nur auf seine Hinrichtung beziehn — und verkündet das Schicksal seiner Gemeinde, die Verfolgungen, die sie durch die Juden treffen, greift also weit über seinen Tod hinaus. So kann er nur die Bluttat nennen, die für die Lebenden den Ab-

[1]) Diese Deutung fand sich nach Hieronymus schon *in evangelio, quo utuntur Nazareni* (Hebraeerev. fr. 12 ZAHN, 13 PREUSCHEN), wo er *filium Jojadae* für *Barachiae* fand.

[2]) In anderen Handschriften Βάρεις (was NIESE in den Text setzt) oder Βαρούχου.

[3]) Im Protevangelium des Jakobus wird die Geschichte bekanntlich auf Zacharias den Vater des Täufers übertragen, den Herodes beim bethlehemitischen Kindermord umbringen läßt.

schluß bildet, unmittelbar vor der Schlußkatastrophe. Daß ein innerhalb der Gemeinde entstandenes Wort, das ein Menschenalter über seinen Tod hinausgreift, ihm in den Mund gelegt wird, ist für die damalige Zeit durchaus unanstößig und nichts andres, als wenn er bei Lukas die Vorgänge bei der Zerstörung Jerusalems verkündet. Andrerseits kann Q aber auch nicht viel jünger sein; denn nirgends findet sich hier, so wenig wie bei Marcus und überhaupt in der gesamten ältesten Schicht der christlichen Überlieferung, eine Andeutung des Konflikts mit Rom, der die nächste Generation beherrscht; für sie, und so auch für Q, kommt nur der Gegensatz gegen das Judentum in Betracht, der überall in voller Schärfe hervortritt, während er in der nächsten Generation bereits in den Hintergrund rückt.

Die Analyse der einzelnen Parallelsprüche hat gezeigt, daß im Gegensatz gegen Harnack und überhaupt gegen die herrschende Ansicht Wellhausen vollkommen Recht hat, wenn er behauptet, daß Q ein jüngeres Stadium der Tradition vertritt als Marcus. Das gilt vor allem für dessen Hauptquelle, die Jüngerquelle, und natürlich für die auf Petrus selbst zurückgehenden Erzählungen.

Im übrigen aber ist ganz unverkennbar, daß, so viel auch im einzelnen hinzugekommen oder variiert ist, die Überlieferung doch in ihren Grundzügen durchaus einheitlich ist. Es gibt im Grunde nur eine einzige Überlieferung über Jesus, die gleich in den ersten Anfängen der Christengemeinde festgelegt worden ist. Entstanden ist sie, worauf schon hingewiesen ist, in engem Zusammenhang mit den Bedürfnissen der Mission. Schon Paulus hat, als er in Damaskus seine Lehrzeit durchmachte, dieselbe Überlieferung übernommen (παρέλαβον), die dann den synoptischen Evangelien zugrunde liegt, wie die wiederholten engen Berührungen mit Marcus (Abendmahl S. 175, Unauflösbarkeit der Ehe S. 124, Sauerteig S. 230, Salz S. 230) und auch mit Q (Instruktion der Apostel S. 277) beweisen.

Diese Traditionsmasse liegt in zwei Brechungen vor, einmal als Bericht über Jesu Auftreten und Schicksale von der Weihung durch Taufe und Versuchung, mit den Angaben über Johannes als Einleitung, bis zur Hinrichtung und Auferstehung, sodann als Zusammenstellung seiner Aussprüche und Lehren. Der

weitaus älteste Bericht ist die an Petrus anknüpfende Jüngerquelle, die bereits in zwei in Einzelheiten von einander abweichende Fassungen variiert ist. Etwas jünger ist die aus Jerusalem stammende Zwölferquelle, in der der Begriff der von der ungläubigen Judenschaft geschiedenen Kirche, an deren Spitze die Zwölf stehn, stark hervortritt (S. 139); einen terminus post quem bietet das Martyrium der Zebedaeussöhne (S. 145). Noch beträchtlich jünger ist dann die Lukasquelle (S. 224). Auf der andern Seite steht, gleichfalls wesentlich später als die Quellen des Marcus und von ihnen, wenn nicht von diesem selbst vielfach abhängig, die Spruchsammlung Q, eine Schrift, die den Missionaren besonders genehm sein mußte, da sie ihnen die Texte für ihre Predigten bot. Dazu kommt die Matthaeusquelle und vielleicht noch einige andre Stücke, ferner die eschatologische Geheimschrift Marc. 13, die spätestens zu Anfang der sechziger Jahre, jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems entstanden ist.

Dann hat Marcus etwa um die Mitte der sechziger Jahre — denn nichts weist auf eine spätere Zeit, etwa auf die Zerstörung Jerusalems hin — das in der ersten Gruppe enthaltene Material zu einer Gesamtdarstellung verarbeitet und damit die Erzählungen verbunden, die er dem Petrus persönlich verdankte. Ein literarisches Werk wie das des Lukas ist sein Evangelium nicht; es ist aus den Bedürfnissen der Gemeinde erwachsen und will ihnen dienen, der Masse der Gläubigen in zuverlässiger Fassung die Tatsachen zugänglich zu machen, auf denen ihr Seelenheil und ihre Lebensführung beruht. Das hat er mit großem Geschick getan; wir haben gesehn, wie zielbewußt er durchweg den Stoff disponiert und gestaltet hat. Wie sehr er einem Bedürfnis entgegen kam und wie gut er es befriedigt hat, zeigt sein durchschlagender Erfolg. Die Quellen, die er benutzt hat, sind verschollen, auch Matthaeus und Lukas haben sie nicht mehr herangezogen; statt ihrer ist das Marcusevangelium die Grundlage aller folgenden Darstellungen geworden, die alsbald, wie Lukas bezeugt, zahlreich hervortraten. Auch Q hat vielleicht schon Marcus selbst benutzt, und auch die Lukasquelle wird unter seinem Einfluß gestanden haben.

Aber das Marcusevangelium bedurfte der Ergänzung. Zahl-

reiche Aussprüche Jesu liefen um, die in ihm nicht zu finden waren; und dies Material schwoll, wie in der Tradition über Mohammed, ständig mehr an, da man fortdauernd das Bedürfnis empfand, die Lehren und Anschauungen, welche sich in der Kirche im Laufe eines Menschenalters herausbildeten, durch ein Wort des Herrn zu sanktionieren und zugleich ihre Schicksale von ihm vorausverkünden zu lassen und dadurch als notwendig zu rechtfertigen. Dieses Bedürfnis befriedigten zunächst die Aufzeichnungen in Q und in der Matthaeusquelle. Hinzu kamen die weitern Wucherungen der Legende und vor allem das Streben, von Jesus mehr zu wissen als die Überlieferung, seinen Messiascharakter und die Ausstattung mit übernatürlicher Weisheit und Kraft, die er ursprünglich durch die Taufe erhalten hatte, vorzudatieren bis auf seine Zeugung und ihm einen göttlichen Ursprung zu geben. Das ist in den Erzählungen geschehn, welche den Eingang des Matthaeus und des Lukas bilden.

Diese beiden Evangelien haben diese ursprünglich verschiedenen, wenn auch fortwährend mit einander in Fühlung stehenden Massen möglichst vollständig aufgenommen und verschmolzen. Beide beabsichtigen, das Marcusevangelium durch ein vollständigeres zu ersetzen, und in der Tat ist ja Marcus vor allem bei Matthaeus so gut wie vollständig aufgenommen (oben S. 212, 1), wenn auch natürlich mit vielen Änderungen und Entstellungen. Es ist ein Beweis für das hohe Ansehn, das das Marcusevangelium bereits gewonnen hatte, daß es nicht gelungen ist, es zu verdrängen, sondern es sich neben ihnen eine Stelle im Kanon errungen hat. Das erklärt sich nur dadurch, daß es bereits in weitesten Kreisen verbreitet war und daß hinter ihm, wie die wohlbegründete Überlieferung lehrte und sein Inhalt bestätigte, die Autorität des Petrus stand.

Das Matthaeusevangelium und die Logia des Matthaeus

Daß das Matthaeusevangelium nicht von einem Apostel herrühren kann, folgt schon daraus, daß ein solcher niemals ein Werk der nächsten Generation, wie das des Marcus, als grundlegende Quelle benutzt und wörtlich ausgeschrieben haben würde.

Q ist, wie wir gesehn haben, noch jünger; die Fassung, in der es Matthaeus sowohl wie Lukas benutzt haben, stammt erst aus der Zeit nach 70 (S. 235 f.); und wenn schon in dieser Schrift die Entwicklung über Marcus hinaus fortgeschritten ist, so erst recht in der Gestalt, welche das Matthaeusevangelium der Überlieferung gibt. Wie das Werk des Lukas — der in der eschatologischen Rede Marc. 13 und ebenso 19, 43 f. beim Einzug in Jerusalem eine direkte Voraussage der Vorgänge bei der Zerstörung Jerusalems eingefügt hat (S. 127) und den Census Vespasians im Jahre 74 kennt (S. 51) — wird es in der flavischen Zeit, aber vor der Verfolgung unter Domitian geschrieben sein, in einer Epoche, aus der uns schriftliche Nachrichten über die Christen fast ganz fehlen — sie brechen mit dem Tode des Paulus und Petrus ab und setzen dann, abgesehn vom Clemensbrief, erst im zweiten Jahrhundert allmählich wieder ein —, wenn uns auch aus ihr nicht wenige Schriften im Neuen Testament erhalten sind.

Von den andern Evangelien unterscheidet sich das des Matthaeus dadurch, daß in ihm die Beziehungen des ältesten Christentums zum Judentum weit stärker hervortreten. Schon äußerlich zeigt sich das darin, daß weit häufiger als dort Stellen der Schrift angeführt und als durch Jesu Taten und Schicksale erfüllt verwendet werden[1]). Dem entspricht die scharfe Polemik gegen die Pharisaeer; wiederholt werden sie oder „die Pharisaeer und Saddukaeer" an Stelle unbestimmter Gegner oder der Schriftgelehrten in den älteren Quellen gesetzt[2]), obwohl es doch gewiß in Galilaea keine Saddukaeer gegeben hat. Die rege polemische Diskussion mit den Juden spiegelt sich deutlich auch darin wider, daß die Beschuldigung des Diebstahls der Leiche Jesu durch die Jünger berücksichtigt und durch die

[1]) 1, 23. 2, 6. 15. 18 (dazu das erfundene Citat 2, 23 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται). 4, 15. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 15, 7. 21, 4. 16. 27, 9. Ferner die Zitate 9, 13. 12, 5. 7, s. o. S. 221, 2.

[2]) So 3, 7 bei Johannes' Predigt ἰδὼν πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, während Q nur von den ὄχλοι redete (Luc. 3, 7, vgl. indessen 7, 29); ebenso 16, 1. 6. 11. 12. Ferner 9, 34 und 12, 24 Φαρισαῖοι statt γραμματεῖς bei Marc. 3, 22; ferner 12, 38.

Erfindung von der römischen Wache am Grabe widerlegt wird (s. o. S. 21). Sehr drastisch ist der Zusatz im Prozeß, daß Pilatus, als er in die Verurteilung einwilligt, sich „vor allem Volk die Hände wäscht: ich bin unschuldig an diesem Blut; ὑμεῖς ὄψεσθε, d. h. ihr werdet sehn, was dabei herauskommt. Und das ganze Volk antwortete: sein Blut komme über uns und unsere Kinder" — sie haben sich selbst für alle Zukunft das Urteil gesprochen (27, 24 f.).

Dagegen wird an der strengen Befolgung des Gesetzes nachdrücklich festgehalten. In der großen Diatribe gegen die Pharisaeer c. 23 fügt das Matthaeusevangelium in seine Vorlage Q die Sätze ein: „(v. 2 f.) auf Moses Stuhl haben sich die Schriftgelehrten und Pharisaeer gesetzt. Tut und befolgt nun alles was sie euch sagen" — der Standpunkt des Paulus und des Heidenchristentums wird also schroff abgelehnt[1]) — „aber handelt nicht nach ihren Werken; denn sie reden, aber sie tun es nicht" — damit setzt die Polemik gegen die äußerliche Scheinheiligkeit ein. Auch die weiteren Zusätze zu Q, über die φυλακτήρια und κράσπεδα der Pharisaeer v. 5, über ihr Jagen nach Proselyten (v. 15), über ihre Behandlung des Eidschwurs, die Forderung, nicht beim Tempel oder beim Opferaltar, sondern beim Golde des Tempels und bei der Opfergabe auf dem Altar zu schwören (v. 15 ff., vgl. Joseph. cap. I 16 f.), zeigt die Vertrautheit mit den pharisaeischen Lehren und Bräuchen. Den Ehrentitel eines Schriftgelehrten dagegen nimmt das Evangelium auch für Jesus und für einen jeden in Anspruch, der die Lehre vom Himmelreich erfaßt hat und geschult ist, sie in Parabeln zu verkünden, in denen er mit dem altüberkommenen Gut neue tiefere Weisheit verbindet[2]). Echt jüdisch ist die ständige Ersetzung der βασιλεία τοῦ θεοῦ durch βασιλεία τῶν οὐρανῶν[3]),

---

[1]) Hängt damit zusammen, daß an das Petrusbekenntnis die Verheißung angeknüpft ist, daß Petrus der Fels ist, auf den Jesus seine Kirche bauen will, und daß ihm die Schlüssel des Himmelreichs gegeben werden (vgl. o. S. 113 Anm.)?

[2]) 13, 52 (oben S. 214) διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.

[3]) Auch das bekanntlich aus dem Hebraeischen übersetzte erste Mak-

ferner die Rückführung des Stammbaums auf Abraham, nicht auf Adam, wie bei Lukas. Von Heidenmission ist abgesehn von dem Gebot am Schluß bei der Erscheinung in Galilaea 28, 19 und in der eschatologischen Rede 24, 14 sowie der Parabel vom Weinberg 21, 43 ebensowenig die Rede wie bei Marcus, und sie ist zweifellos rein jüdisch gedacht, mit Annahme des Gesetzes und der Beschneidung als Vorbedingung. Die Samaritaner werden nie erwähnt außer in der schroffen Ablehnung in der Instruktion der Apostel 10, 5.

Somit ist evident, daß das Matthaeusevangelium aus den judenchristlichen Kreisen Palaestinas stammt. Von der Entwicklung, die das Christentum gleichzeitig in der übrigen Welt durchmacht, ist es, im Gegensatz zu Lukas, kaum berührt; daher steht es denn auch den ursprünglichen Anschauungen meist wesentlich näher als dieser, wenn es sie auch nicht so rein bewahrt, wie Marcus. Wohl aber tritt in der schroffen Ablehnung der Ehe, in der es an die Essaeer erinnert, über die es aber mit der unverhüllten Empfehlung der Selbstentmannung (oben S. 215) noch weit hinausgeht, ein sektarischer Zug hervor, wie er sich in isolierten, der großen Weltbewegung fernstehenden Gemeinden in der Regel entwickelt.

Bezeichnend dafür ist auch das weit stärkere Hervortreten des Begriffs der Gemeinde (ἐκκλησία 16, 18 und 18, 7, vgl. o. S. 112, 1 — die beiden einzigen Stellen, an denen dieses Wort in den Evangelien vorkommt), die von der Masse der Ungläubigen, die dem an sie ergangenen Ruf nicht gefolgt sind, scharf geschieden ist — das wird in den über Marcus hinaus noch bedeutend vermehrten Parabeln vom Himmelreich immer wieder betont (13, 24 ff. 36 ff. 18, 23 ff. 20, 1 ff. 21, 28 ff. 22, 11 ff. 25, 1 ff., vgl. auch 21, 16. 43 und vor allem 25, 31 ff. [vgl. 13, 49 f.] über das Jüngste Gericht — es sind die Stücke, die der Matthaeusquelle angehören). Die Gliederung der Gemeinde lernen wir 10, 41 f. in einer Überarbeitung und

---

kabaeerbuch gebraucht ständig οὐρανός, während das zweite in der Regel θεός, κύριος, παντοκράτωρ sagt. Doch findet sich II 8, 20 ἀπ' οὐρανοῦ βοήθεια, und II 15, 23 δυνάστα τῶν οὐρανῶν. Der Plural οἱ οὐρανοί beruht natürlich lediglich auf wörtlicher Übersetzung von השמים.

Erweiterung von Sprüchen bei Marcus kennen (o. S. 143 Anm.): den höchsten Rang nehmen die Propheten ein, dann folgen die δίκαιοι, die Bewährten, den Schluß bildet die Masse der μαθηταί, der den Kindern entsprechenden Lernenden, die erst für das Himmelreich herangebildet werden müssen. Weiteres über die Organisation dieser Gemeinde lehrt der Abschnitt 23, 8 ff.: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn nur Einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder. Auch nennt niemand auf Erden Vater; denn nur Einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch Unterweiser sollt ihr euch nicht nennen, denn euer Unterweiser ist einzig der Christus.“ Daran schließt dann, in enger Berührung mit Sätzen bei Marcus (o. S. 118. 140): „der größte unter euch aber soll euer Diener sein; denn wer sich erhöht, wird erniedrigt, wer sich erniedrigt, wird erhöht werden“. Hinzu kommt das Stück 18, 15—20 (o. S. 113 Anm.), wo Vorschriften über das Verhalten der „Brüder“ zu einander bei Vergehungen und die Kontrolle durch die Gemeinde gegeben werden; wer sich ihrer Entscheidung nicht fügt, „soll dir sein wie der Heide (ὥσπερ ὁ ἐθνικός) und der Zöllner“; die Gemeinschaft der Jünger hat die 16, 18 speziell dem Petrus verliehene Macht, zu binden und zu lösen, im Himmel wie auf Erden, und wo zwei oder drei zusammen sind in Jesu Namen, wird er in ihrer Mitte sein und sein himmlischer Vater alles gewähren, worum sie auf Erden bitten. Da tritt die religiöse Brüderschaft derselben Art wie bei den Essaeern oder Therapeuten oder wie in so zahllosen Bildungen im Islam anschaulich hervor.

Formell ist das Buch nicht ohne Geschick geschrieben. Allerdings kommt die große Wirkung der schlichten und anschaulichen Erzählungen größtenteils auf Rechnung seiner Quellen, von denen Marcus zwar stilistisch mehrfach verbessert, aber inhaltlich nicht selten entstellt und verschlechtert ist. In der Komposition und Gestaltung der Reden dagegen ist der Verfasser, wie der Vergleich mit Lukas zeigt, noch weit über Q hinausgegangen. Vor allem ist die gewaltige, aus der „Feldpredigt“ Luc. 6, 20 ff. entwickelte große Eröffnungsrede, die Bergpredigt, formell wie inhaltlich von ihm gestaltet und eine schriftstellerische Leistung ersten Ranges. Mit großem Geschick hat der Verfasser verstanden, in den Faden, den die

Hauptquelle bot, verwandte Aussprüche aus den übrigen Quellen einzufügen und meist wirklich in den Zusammenhang hineinzuarbeiten. Das gleiche gilt von den kleineren Reden, so 10, 5 bis 42 in der weiteren Ausführung der Instruktion der Apostel, 11, 7—30 im Anschluß an die Anfrage des Johannes, und vor allem von der großen Diatribe gegen die Pharisaeer c. 23 und der eschatologischen Rede c. 24. 25. Freilich entfernen sich diese Reden, je mehr die bewußte Komposition, die Kunstform durchgeführt wird, um so mehr von der schlichten ursprünglichen Überlieferung; dabei nehmen sie, wie wir gesehn haben, in großem Umfang Aussprüche auf, die nicht auf Jesus zurückgehn können, sondern erst in dem sich ausbildenden Christentum entstanden sind und dessen Zustände und Anschauungen widerspiegeln. In dieser Beziehung sind die Reden bei Matthaeus in der Tat den großen Reden gleichartig, welche die griechischen und römischen Historiker seit Thukydides den handelnden Persönlichkeiten in den Mund legen, und in denen gleichfalls wirklich gefallene Äußerungen oder, wie in der Kriegsrede des Demosthenes bei Anaximenes, in den Reden des Cicero und Fufius Calenus bei Dio Cassius, und in anderer Weise in Claudius' Rede über die Gallier bei Tacitus, die veröffentlichten Reden selbst benutzt und dem Zweck und Stil des Geschichtswerks entsprechend ineinander verarbeitet werden. Daß auch schon in Q manche Aussprüche in dieser Weise vom Schriftsteller gestaltet und dabei stilistische Mittel und Vorbilder verwendet sind, werden wir im nächsten Kapitel an einem besonders deutlichen Beispiel erfahren.

In der Überlieferung trägt das Evangelium den Namen des Apostels Matthaeus. Wir wissen über diesen schlechthin garnichts als den Namen. Höchstens kann man noch die Angabe des Papias heranziehn, er habe, wenn ehemals (ποτέ) einer der Begleiter der πρεσβύτεροι zu ihm kam, ihn nach den von diesen bewahrten Überlieferungen befragt, die sie von den unmittelbaren Herrenschülern erhalten hätten; und unter diesen nennt er neben sechs andern Aposteln sowie dem Herrenschüler Aristion und dem πρεσβύτερος Johannes (die also nach seiner Ansicht dem weiteren Kreise der Gefolgschaft Jesu angehörten) auch den Matthaeus. Was er so an Kunde gesam-

melt, habe er sorgfältig im Gedächtnis bewahrt; solche Überlieferungen „aus lebendiger und bleibender Rede“ seien ihm wertvoller erschienen als was er in den Büchern fand[1]). Diese Äußerung erinnert an die Art, wie die ältern muslimischen Gelehrten die Traditionen sammelten und die Verkettung der Autoritäten der mündlichen Überlieferung in ihren Aufzeichnungen festlegten; man erkennt die ursprüngliche Art der Verkündung des Evangeliums (vgl. Paulus an die Korinther I 11, 23 und 15, 3 παρέδωκα γὰρ ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλαβον), bei der die schriftlichen Aufzeichnungen, die ὑπομνήματα, nur als Stütze des Gedächtnisses dienten, die Autorität des gesprochenen Worts des Lehrers aber die Hauptsache war. Dadurch, daß seit Marcus diese Aufzeichnungen zu einem autoritativen Buch verarbeitet waren, tritt das geschriebene Wort an ihre Stelle; aber Papias kennt, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, noch die ältere Art und sucht nach Möglichkeit an ihr festzuhalten. Es ist sehr zu bedauern, daß aus den fünf Büchern seiner Λογίων Κυριακῶν ἐξήγησις so gut wie nichts auf uns gekommen ist, so sekundär und armselig das, was er gab, nach der uns erhaltenen Probe über die Pflanzen im Paradiese nebst dem Zweifel des Verräters Judas an ihrer Möglichkeit[2]) auch vielfach gewesen sein muß.

[1]) Papias im Prooemium seines Werks bei Euseb. hist. eccl. III 20, 3 (daraus Hieron. de vir. ill. 18 und Philippus Sidetes bei de Boor, Neue Fragmente des Papias cet., Texte und Unters. V 2, 170): οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν (das sind eben die schriftlichen Evangelien) ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγενομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

[2]) Irenaeus V 33, 3 f., bei Preuschen Antilegomena p. 12, und daraus die dort als fr. 13. 14. 19. 20 angeführten Citate. Vgl. Eusebios hist. eccl. III 39, 11 καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς] ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας

Die Angabe des Papias zeigt, daß er über Matthaeus wie über andre Apostel noch Kunde hatte. Indessen uns ist davon nichts bekannt, wir wissen nicht, wo er später gelebt hat und was er etwa getan haben mag[1]). Aber eben durch das Fehlen jeder Kunde würde die Überlieferung, welche das Evangelium auf ihn zurückführt, nur noch unerklärlicher, wenn sie nicht auf eine reale Grundlage zurückginge. Nur so erklärt es sich auch, daß der Name des Zöllners Lewi, Sohns des Alphaeus (Marc. 2, 14 = Luc. 5, 27), im Matthaeusevangelium 9, 9 durch den des Matthaeus ersetzt ist. Der Bearbeiter, dem es seine abschließende Gestalt verdankt, verlangte, daß der Name des Matthaeus, wenn er der Verfasser des Evangeliums war, doch auch außerhalb des Apostelkatalogs in ihm vorkommen und seine Berufung erzählt werden müsse; so setzte er ihn in die einzige Berufungsgeschichte ein, die außer der der vier Hauptapostel bei Marcus noch vorkam. Das ist durchaus nicht als Fälschung gemeint; sondern der Mann, der das Evangelium redigiert hat, fand den Namen des Matthaeus mit dem Stoff, der ihm vorlag, oder wenigstens mit einem Teil desselben verknüpft und beabsichtigte nichts andres, als das Werk des Matthaeus so herzustellen und zu ergänzen, wie dieser es geschrieben haben müsse.

Bekanntlich hat Papias, im Anschluß an die oben S. 157 besprochene, auf den Presbyter Johannes zurückgehende Angabe über das Evangelium des Marcus, von dem des Matthaeus berichtet, daß er „die Sprüche (Logia) in hebräischer Sprache zusammengestellt hat; es übersetzte sie aber ein jeder so gut wie er konnte“[2]).

αὐτοῦ, καί τινα ἄλλα μυθικώτερα. Offenbar mit Recht bezeichnet er ihn als σφόδρα μικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν.

[1]) Das wahrscheinlichste ist doch, daß die meisten der Zwölf dauernd in Jerusalem oder dessen Nachbarschaft geblieben sind. Nur Petrus hat es nach der Verfolgung zu Anfang des Jahres 44 dauernd verlassen (Act. 12, 17).

[2]) Euseb. hist. eccl. III 39, 16 Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Daraus Irenaeus III 1, 1 bei Euseb. V 8, 2 ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, deren Abfassung er in die Zeit setzt, „als Petrus und Paulus in Rom predigten und die Kirche gründeten“;

Diese Angabe des Papias ist in der Diskussion so lange hin und her gezerrt und an ihr herumgedeutelt worden, bis man sie schließlich alles Inhalts entkleidet und damit glücklich aus der Welt geschafft hat[1]), daß man fast Scheu hat, von ihr zu reden. Und doch sind seine Worte ganz klar und unzweideutig. Wenn man sie nimmt, wie sie lauten, ergeben sich aus ihnen drei Tatsachen von weittragendster Bedeutung:

1. Papias kennt, im Gegensatz zu dem des Marcus, unser Matthaeusevangelium noch nicht. Denn dies ist, wie die Benutzung des griechischen Marcustextes und ebenso die wörtliche Übereinstimmung mit Lukas in den aus Q stammenden Abschnitten beweist, von Anfang an griechisch, nicht hebräisch verfaßt worden.

2. Dagegen weiß er von einem hebräischen Werk unter dem Namen des Matthaeus. Dies Werk erfreut sich großen Ansehens, so daß es mehrfach ins Griechische übersetzt ist. Aber von diesen Übersetzungen hat keine, wie etwa das Marcus-

nach ihrem Tode hat dann Marcus die von Petrus verkündeten Lehren aufgezeichnet, dann folgt Lukas, schließlich Johannes. Ferner Origenes bei Euseb. VI 25, 4 und Eusebios selbst III 24, 6 (mit der Ausschmückung, daß Matthaeus, als er zu andern ging, den Hebraeern das Evangelium in seiner Muttersprache als Ergänzung seiner Lehrtätigkeit hinterließ), sodann Hieronymus usw. Vgl. auch die Geschichte bei Euseb. V 10, 3, daß Pantarius (gegen 200) als Missionar nach Indien kommt und dort das hebräisch geschriebene Evangelium des Matthaeus vorfindet, das bereits der Apostel Bartholomaeus dorthin gebracht hatte.

[1]) So meint Schmidtke in seiner im übrigen, wenn ich ihm auch vielfach nicht zustimmen kann, inhaltreichen und tiefgreifenden Schrift „Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristl. Evangelien" (Texte und Unters. XXXVII 1, 1911) S. 42 ff., Papias habe lediglich eine dunkle Kunde von einem hebräischen oder aramäischen Matthaeus bei den Nazarenern gehabt und sich dadurch täuschen lassen. Aber auch damit wäre die weitere Angabe, daß dieser von jedem nach seinen Kräften übersetzt wurde, noch nicht beseitigt. Wer wie Wellhausens Einleitung 158 meint, er habe damit lediglich unser Matthaeusevangelium bezeichnen wollen („es ist jedoch kein Grund anzunehmen, daß Papias unter den Logia, die Matthaeus aufzeichnete, etwas anderes verstand als unser erstes Evangelium; er mag den Namen Logia a potiori gewählt haben, im Vergleich zu Marcus") — das scheint zurzeit überhaupt die herrschende Ansicht zu sein —, muß diese Worte einfach für einen Schwindel des Papias erklären.

evangelium, kanonisches Ansehen gewonnen oder ist allgemein recipiert worden; sondern „ein jeder übersetzte es, so gut er konnte“.

3. Als Inhalt dieses Werks bezeichnet er eine Sammlung der Sprüche des Herrn, der λόγια. Dieser Ausdruck wird, was übersehn zu werden pflegt, durch die unmittelbar vorhergehende Äußerung über Marcus illustriert: da Petrus keine σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων gab, konnte Marcus τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα nicht τάξει aufzeichnen, sondern nur so weit, wie seine Erinnerung an das von Petrus in seinen Lehrvorträgen Mitgeteilte — denn dazu verwertete Petrus seine Mitteilungen: πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας — reichte; daher hat er manches weggelassen und auch Fehler begangen, woraus man ihm freilich keinen Vorwurf machen darf (ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος). Natürlich liegt Papias die Absicht, eine genaue Beschreibung des Werks des Matthaeus zu geben, völlig fern, und man darf seine Worte nicht so fassen, als habe dasselbe gar keine Erzählung enthalten. Aber es war kein εὐαγγέλιον, sondern eine Sammlung von λόγια. Und auf diese Sprüche kommt Papias alles an, er schreibt ja eine Erläuterung der κυριακοὶ λόγοι, und dabei fußt er vorwiegend auf der mündlichen Überlieferung, die er für zuverlässiger und heilsamer hält als das, was in den Büchern aufgezeichnet ist, in die viele nicht authentische Sprüche aufgenommen sind. In diesem Zusammenhang hat er offenbar die Schriften des Marcus und Matthaeus kurz erwähnt und kritisiert; sie sind für ihn nicht die Hauptquelle.

Weitere Evangelien hat Papias offenbar nicht gekannt oder wenigstens nicht berücksichtigt, denn sonst würde Eusebios das erwähnen[1]). Ich halte es daher für ausgeschlossen, daß Papias das Johannesevangelium gekannt hat[2]). Dagegen bemerkt Eu-

[1]) Er erklärt III 3, 3 als seine Absicht, bei den kirchlichen Schriftstellern zu erwähnen ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκτων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται. Daß er III 39 neben Papias' Angaben über Marcus und Matthaeus und über die Sünderin erwähnt, Papias benutze den ersten Brief des Johannes und des Petrus, läßt sich ebensowohl gegen als für eine Benutzung des Johannesevangeliums verwenden.

[2]) Der Versuch von Corssen, Z. NTWiss. II 1901, 213 ff. und E. Schwartz,

sebios, daß er eine Geschichte von einem sündigen Weibe (περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου) erzähle, die im Hebräerevangelium stehe — es ist, wie man allgemein mit Recht annimmt, die in zahlreichen Handschriften in das Johannesevangelium c. 8 eingelegte Geschichte von der Ehebrecherin.

Die Angabe des Papias wird dadurch bestätigt, daß Lukas das Matthaeusevangelium nicht kannte, sondern nur Q und vielleicht einzelne weitere, auch in dieses aufgenommene Stücke (o. S. 53). Das schließt natürlich nicht aus, daß zu der Zeit, als Papias als alter Mann sein Werk verfaßte (um 150 n. Chr.), unser Matthaeus- und auch das Johannesevangelium schon existierten und vielleicht bereits ziemlich weite Verbreitung gefunden hatten; aber er hat von ihnen keine Notiz genommen. Gewiß sind die Fälle nicht selten,

Tod der Söhne Zebedaei, Abh. Gött. Ges. VII 1904, 7 ff. 23 ff., im Anschluß an Lightfoot nachzuweisen, daß Papias das Johannesevangelium nicht nur gekannt und erwähnt, sondern als Hauptquelle für seine λόγια benutzt habe, hat mich garnicht überzeugt. In den oben angeführten Worten des Papias suchen sie überall Polemik gegen die Gnostiker und die von diesen benutzten mündlichen Traditionen, während er selbst aus den schriftlichen Evangelien schöpfen und die von ihm sorgfältig gesammelten mündlichen Überlieferungen nur auf die authentische Interpretation der Sprüche beziehen soll. Damit wird meines Erachtens der Sinn seiner Worte in das Gegenteil verkehrt. Die Angabe einer lateinischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrh. (unvollständig bei Preuschen Antilegomena S. 62 fr. 17 und in Harnacks Fragmentsammlung, patr. apostol. I 2 p. 101 no. 18, vollständig z. B. bei Corssen a. a. O. S. 223): *evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris* [entstellt aus ἐξηγητικῶν πέμπτῳ] *retulit; descripsit vero evangelium dictante Iohanne recte,* worauf die Angabe über eine angebliche Verwerfung des Marcion durch Johannes (!!) folgt, ist offenbar lediglich ein konfuser Nachhall der Angaben des Irenaeus, ohne selbständigen Wert. Daraus, daß die von Irenaeus auf die πρεσβύτεροι zurückgeführten Angaben, wie Harnack (Chronol. der altchristl. Lit. I 333 ff., vgl. 663 ff., ebenso Corssen a. a. O. 202 ff.) erwiesen hat, von ihm aus Papias übernommen sind und daß unter ihnen auch das im ev. Joh. 14, 2 stehende Herrenwort ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς vorkommt (Iren. V 26, 1), folgt noch nicht, daß Papias das Johannesevangelium gekannt und benutzt hat, denn es wird ja als Überlieferung der πρεσβύτεροι citiert (ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι . . . καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον); weiteres s. u. S. 332.

wo ein Schriftsteller auf der neuesten, eben erst erschienenen Literatur fußt — so steht Lukas zu Marcus und seinen übrigen Quellen —; aber mindestens eben so häufig sind, im Altertum wie in der Gegenwart, die Fälle, wo er auf dem Standpunkt seiner Jugend stehn bleibt und die weitere Entwicklung nicht berücksichtigt [1]). Und zu dieser Gruppe gehört Papias, wie seine Äußerung über die Vorzüge der authentischen mündlichen Überlieferung vor den geschriebenen Büchern in der Einleitung seines Werks beweist.

Wie Papias hat auch der wenig jüngere Polykarp diese Überlieferungen gepflegt, wie Irenaeus in dem Brief an Florinus bezeugt (Euseb. V 20, 5 ff.), dem der Eindruck, den er als Knabe von Polykarp erhalten hat, lebendig vor der Seele stand[2]). Irenaeus schildert, wie Polykarp „seinen Verkehr mit Johannes erzählte und mit den übrigen, die den Herrn noch gesehn hatten, und wie er ihre Reden im Gedächtnis bewahrte und was er über den Herrn und seine Wunder und Lehren von ihnen gehört hatte; das alles erzählte Polykarp, als einer der es von den Augenzeugen des Lebens des Wortes gehört hatte, alles in Übereinstimmung mit den Schriften[3])“. Irenaeus hat das nicht ἐν χάρτῃ aufgezeichnet, aber lebendig im Herzen bewahrt.

Das Evangelium des Matthaeus ist fest mit diesem Namen verknüpft; es setzt deshalb diesen Namen an Stelle des Lewi in den Bericht des Marcus über dessen Berufung ein. Mit

[1]) Man vergleiche z. B. die Art, wie Cicero zu der römischen Annalistik steht. Erst in seinen jüngsten Schriften findet sich, vor allem durch Atticus vermittelt, gelegentlich eine Einwirkung der seit der sullanischen Zeit entstandenen Annalen. Aber den Valerius Antias, der damals für die jüngere Generation in den Vordergrund getreten war, erwähnt und benutzt er nie. und in seinen älteren Schriften und Reden, auch in *de republica*, folgt er den Darstellungen aus seiner Jugendzeit, die geraume Zeit vor Sulla liegen.

[2]) μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γενομένων· αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ.

[3]) τὴν μετὰ Ἰωάννου συναστροφὴν αὐτοῦ ὡς ἀπήγγελλεν καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευεν τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν, ἃ παρ᾽ ἐκείνων ἀκηκόει καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας, ὡς παρ᾽ αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλεν πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.

Marcus verbindet es zwei Sammlungen von λόγια κυριακά, Q und die Matthaeusquelle, und diese bilden seinen eigentlichen Grundstock und seine Eigenart, Marcus ist zu ihrer Ergänzung eingefügt. Von diesen Schriften hat Q, wie Lukas zeigt, weitere Verbreitung gehabt; dieser hat mit demselben außer Marcus noch eine andre Sonderquelle verbunden. Da drängt sich doch unabweisbar die Vermutung auf, daß Papias eben diese Schriften und speziell Q im Auge gehabt hat. In der Zeit seiner Lehrjahre müssen sie noch weit verbreitet gewesen sein[1]), mochten sie auch, als er sein Buch schrieb, bei der Masse der Christen längst durch die Evangelien verdrängt sein.

So wird Q oder der Kern dieser Schrift, die dann fortdauernd Erweiterungen erfahren hat, in der Tat die Matthaeuslogia des Papias darstellen; und nichts steht der Annahme im Wege, daß Q, natürlich in hebräischer oder aramäischer Sprache, die Aufzeichnung gewesen ist, die der Apostel Matthaeus sei es selbst verfaßt, sei es wenigstens bei seinen Predigten benutzt hat. Aus ihr hat sich dann schließlich das εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον entwickelt. Es ist im Grunde die alte Auffassung Schleiermachers, zu der wir zurückkehren[2]).

Daß die ältesten Aufzeichnungen, sowohl die der heiligen Geschichte (die Quellen des Marcus) wie die der Sprüche Jesu, aramäisch abgefaßt waren, ist zweifellos, und die aramäische Grundlage schimmert denn auch in ihnen noch überall durch. Ganz besonders stark tritt sie in Q hervor. Diese Schrift ist dann ständig erweitert und überarbeitet, und als die Mission über Palaestina und Syrien hinausgriff, wie das Zeugnis des Papias angibt, mehrfach ins Griechische übertragen worden. Eine dieser

[1]) Herrensprüche, die nicht in unsern Evangelien stehn, finden sich bekanntlich in der älteren christlichen Literatur, bei Justin, Clemens Alex., Origenes u. a. in ziemlich großer Zahl (vgl. außer den Sammlungen von Resch und Ropes den Aufsatz Harnacks Ber. Berl. Ak. 1904, 107 ff.), die durch Papyrusfunde weiter vermehrt sind. Es hat offenbar noch gar manche Schriften derselben Art wie Q gegeben, und auch aus diesem ist ja nicht alles auf uns gekommen.

[2]) Zu meiner Freude neigt sich jetzt auch Harnack dieser Auffassung zu. In der Schrift „Die Entstehung des N. T. 1914" (oben S. 3. 1) sagt er S. 53 „die Redesammlung (Q), deren Verfasser wahrscheinlich der Apostel Matthaeus gewesen ist."

Übersetzungen hat Lukas größtenteils in sein von paulinisch-heidenchristlichen Anschauungen beherrschtes Evangelium eingearbeitet. Dieselbe Übersetzung, die also wohl in Palaestina entstanden sein wird, bildet aber auch den Grundstock unseres Matthaeusevangeliums, in dem die entgegengesetzte judenchristliche Anschauung herrscht. Sein Verfasser hat Q, vermehrt durch weitere Einfügungen, in denen diese Tendenz besonders stark hervortritt (der „Matthaeusquelle"), gleichfalls mit Marcus zusammengearbeitet und diesen so gut wie vollständig aufgenommen. Alle diese Umgestaltungen aber galten nicht als selbständige neue Schriften, sondern, wie in aller traditionellen Literatur (vgl. auch die Entwicklung der alttestamentlichen Schriften, sowohl der Geschichtsbücher wie der Propheten, oder etwa die der ägyptischen Literatur und der heiligen Schriften der Orphik und Zoroasters), lediglich als verbesserte Gestaltungen des ursprünglichen, unvollkommenen Textes. Auch von hier aus steht der Identificierung von Q mit den λόγια des Matthaeus nichts im Wege.

Das Hebraeerevangelium und das Nazarenerevangelium

Ganz zu sondern von der Frage nach den Logia des Matthaeus sind die verwickelten und wie es scheint nicht völlig lösbaren Probleme, welche die Angaben über das oder die Hebraeerevangelien stellen[1]). In dem Satz des Papias, daß Matthaeus Ἑβραΐδι διαλέκτῳ geschrieben habe, ist von τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον mit keinem Wort die Rede, und ebensowenig sagt Eusebios, daß Papias die Geschichte von der Sünderin (oben S. 248) aus diesem entnommen habe, sondern nur, daß Papias sie erzähle (ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς κτλ.) und daß sie in diesem stehe (ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει); Papias kann sie sehr wohl anderswoher

[1]) Weshalb ich den Anschauungen Zahns in der gründlichen Untersuchung über das Hebraeerevangelium, Gesch. des Neutest. Kanons II 642 ff., nicht zustimmen kann und ebenso von Harnacks Ergebnissen (Chronol. der altchristl. Lit. I 625 ff.) und von andern Bearbeitern abweichen muß, wird sich, denke ich, aus den folgenden Ausführungen hinreichend ergeben.

oder aus mündlicher Überlieferung angeführt haben. Im übrigen scheinen mir folgende Sätze sicher zu sein:

1. Die in Beroea (Aleppo) ansässige judenchristliche Sekte der Nazarener[1]) besaß ein hebräisches Matthaeusevangelium, das Hieronymus abschreiben konnte; ein andres Exemplar des hebräischen Textes befand sich in der Bibliothek zu Caesarea[2]). Dieser hebräische Matthaeus galt dem Epiphanios[3]) wie dem Hieronymus für das Originalwerk des Apostels, das später ins Griechische übersetzt sei. Hieronymus hat dies *evangelium, quo utuntur Nazareni*, in seinen Kommentaren an einer Reihe von Stellen herangezogen; eine Anzahl weiterer Varianten aus dem Ἰουδαϊκόν ist in einer kleinen Handschriftengruppe, „der Evangelienausgabe Zion“, erhalten[4]). Diese Citate zeigen eine so gut wie völlige Übereinstimmung mit unserem Matthaeus; die

[1]) Epiphan. adv. haer. 29, 7 ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν; damit verbindet er fälschlich die in Wirklichkeit von den Ebioniten geltende Angabe, sie hätten auch in der Dekapolis bei Pella und in dem Ort Kokabe in Basanitis gesessen, s. 30, 2 sowie Schmidtke (oben S. 246, 1), S. 102 ff.

[2]) Hieron. de vir. ill. 3, im Anschluß an die Angabe, daß Matthaeus sein Evangelium *hebraeis litteris verbisque* verfaßt habe und der Übersetzer ins Griechische unbekannt sei: *porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca ... mihi quoque a Nazareis, qui in Beroea, Syriae urbe, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.* Hieronymus hat diese Schrift im Jahre 392, Epiphanios, mit dem er bekanntlich in nahen Beziehungen stand, um 375 geschrieben; die beiden Angaben sind also nahezu gleichzeitig.

[3]) Epiphan. 29, 9 ἔχουσι δὲ καὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί. παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. Er fügt hinzu, daß er nicht wisse, ob sie die Genealogie Jesu zu Anfang des Evangeliums gestrichen hätten.

[4]) S. Schmidtke S. 1 ff. 22 f. 39. Schmidtke gibt S. 32 ff. eine nach den Schriftstellern geordnete Sammlung der Citate (in die aber no. 1, die Stelle des Papias, nicht hineingehört); nach der Folge des Matthaeustextes geordnet sind sie von Zahn, Preuschen Antilegomena, Klostermann, Apokrypha II (kl. Texte no. 8), aber noch ohne die seitdem von Schmidtke aufgefundenen neuen Varianten des Ἰουδαϊκόν. Die Fragmente sind natürlich in diesen Sammlungen nicht geschieden. Die von mir angenommene Scheidung ist die Schmidtkes, dessen Hauptergebnisse ich ebenso für richtig halte, wie H. Waitz, Das Evangelium der zwölf Apostel, Z. Nt. Wiss. XIII 1912, S. 339, 3; aber Waitz stellt eine andere Scheidung auf, die alle Citate bei Hieronymus derselben Schrift zuweist, was mir unmöglich scheint.

stärkeren Varianten, wie, daß Matth. 12, 13 der Mann mit der verdorrten Hand, den Jesus heilt, zu einem Tischler gemacht wird, der um seine Heilung bittet, sind nicht größer, als sie auch sonst in den Texten vorkommen[1]). Der nazarenische Text war daher nicht, wie Hieronymus zu dieser Stelle sagt, *quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum*, sondern eine Übersetzung des griechischen Matthaeus in Hebräische. Hieronymus sagt an dieser Stelle weiter, daß er dies Evangelium neuerdings aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt habe, und wiederholt diese Angabe de vir. ill. 2 (wo er noch eine Übersetzung ins Lateinische hinzufügt) und 16; aber hier bezeichnet er die Vorlage als *evangelium secundum Hebraeos*. Darauf kommen wir gleich zurück.

2. Wesentlich anderer Art ist, was Epiphanios 30, 13 f. über das Evangelium der Ebioniten berichtet. Auch dies bezeichnet er als Matthaeusevangelium, aber als ein verstümmeltes und verfälschtes (νενοθευμένον καὶ ἠκρωτηριασμένον). Das stimmt zu seinen Angaben über den Inhalt vollständig, die zugleich zeigen, daß daneben harmonisierend Lukas berücksichtigt war; aber unser Matthaeus bildet durchaus die Grundlage. Daß die Ebioniten es in hebraeischer oder aramaeischer Sprache lasen, ergibt sich aus Epiphanios; aber ihm ist es in griechischer Übersetzung bekannt geworden. Die Genealogie und die Jugendgeschichte war weggeschnitten. Es begann mit dem Satz, daß „in den Tagen des Königs Herodes von Judaea unter dem Hohenpriester Kajaphas Johannes mit der Bußtaufe im Jordan auftrat, der, wie man sagte, aus dem Geschlecht des Aaron stammte, ein Sohn des Zacharias und der Elisabeth“. Unter den zu ihm Strömenden war auch der ungefähr 30 Jahre alte Jesus, dessen Taufe mit der Taube und der himmlischen Stimme, die verdreifacht wird, sowie einer Lichterscheinung (s. u. S. 258, 1) ausführlich erzählt wird. Dann geht er nach Kapernaum in das Haus des Simon Petrus, und hier erzählt er selbst „wie er uns auswählte“: „als ich am See Tiberias entlang ging, wählte ich Johannes und Jakobus, die Söhne des Zebedaeus[2]), und Simon

[1]) S. Schmidtke S. 287 ff.

[2]) Beachte, daß hier Johannes vor Jakobus genannt wird, umgekehrt

und Andreas und Thaddaeus und Simon den Zeloten und Judas Iskariot; und auch dich Matthaeus habe ich gerufen, als du im Zollamt saßst, und du bist mir gefolgt. Ich will nun, daß ihr zwölf Apostel seid zum Zeugnis Israels. Und Johannes trat als Täufer auf, und zu ihm zogen die Pharisaeer und ließen sich taufen, und ganz Jerusalem". Seine Kleidung wird beschrieben, ebenso seine Nahrung: „wilder Honig, der wie Manna schmeckte, wie Ölkuchen", wobei die Heuschrecken (ἀκρίδες) in ἐγκρίδες verwandelt werden — das kann nur in der griechischen Übersetzung, nicht im semitischen Original geschehn sein. Das beruht auf der vegetarianischen Lebensweise der Sekte, die weiter dazu geführt hat, daß der Spruch 5, 17, Jesus sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, dahin umgewandelt wird ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή, und daß das aus Lukas 22, 15 entnommene Wort beim Abendmahl ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν durch Einsetzung eines μή zu Anfang und von κρέας hinter πάσχα gründlich umgewandelt wird. Es handelt sich also um ein durchaus sekundäres Machwerk, das spezifische Tendenzen der Sekte berücksichtigt, im übrigen aber (wie auch das außerdem noch bei Epiphanios erhaltene Stück über die Begegnung mit der Mutter und den Brüdern Matth. 12, 46 ff., unten S. 259, zeigt) sich ziemlich genau an Matthaeus anschloß. Dieser ist der Erzähler, er redet daher von den Zwölf als „wir" (ἐξελέξατο ἡμᾶς); dadurch soll die Zuverlässigkeit der Berichte und ihr apostolischer Ursprung gesichert werden. Dem entspricht es, daß die ersten Vorgänge, bei denen noch keine Zeugen gegenwärtig waren, die Taufe (die vorher im Eingang schon einmal als geschichtlicher Bericht vorkam) und die Berufung der ersten Jünger, in eine Erzählung Jesu an die Zwölf umgesetzt sind und somit ihre Authentizität über jeden Zweifel erhoben wird.

3. Dazu stimmt nun ein Fragment aus viel älterer Zeit, das Origenes zweimal bringt (Preuschen und Klostermann no. 5), in dem Jesus sagt: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν

---

wie bei Matthaeus und sonst durchweg. Darin tritt die Einwirkung der Johanneslegende hervor.

μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ. Das ist die Entrückung auf „einen hohen Berg“ in der Versuchungsgeschichte[1]); der Berg wird hier der Tabor, die Hinführung geschieht aber nicht durch den Teufel wie bei Matthaeus — das ist der fortgeschrittenen Anschauung von der Göttlichkeit Jesu anstößig —, sondern durch den heiligen Geist, der in der Taufe in ihn eingegangen ist[2]); für die kraß realistische Ausmalung des Vorgangs ist bekanntlich die Erzählung der griechischen Bibel im Danielbuch benutzt, daß als Daniel, weil er den Drachen in Babel umgebracht hat, in die Löwengrube geworfen ist, Habakuk den Auftrag erhält, ihm sein Essen zu bringen, καὶ ἐπιλαβόμενος ὁ ἄγγελος Κυρίου τοῦ Ἀμβακοὺμ τῆς κόμης αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς ἔθηκεν αὐτὸν ἐπάνω τοῦ λάκκου τοῦ ἐν Βαβυλῶνι. An Stelle des Mal'ak Jahwe tritt im Hebraeerevangelium der heilige Geist, und dieser ist zugleich Jesu Mutter, entsprechend dem Wort, das nach Epiphanios (s. u. S. 258) bei der Taufe erscholl: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε[3]). Diese Stelle erweist bekanntlich zugleich ein hebraeisches Original, da der Geist (rûach) im Hebraeischen Femininum ist, also zur Rolle der Mutter ohne weiteres geeignet ist[4]). Im übrigen ist klar, daß dieses Bruchstück sich unmittelbar in die

[1]) Die von Usener, Religionsgesch. Unters. I 115 wieder aufgenommene Ansicht von Baur und Hilgenfeld, das Fragment gehöre in die Verklärungsgeschichte, hat in dieser garkeinen Anhalt. Außerdem wäre es ganz unerklärlich, daß Jesus dort den Hergang erzählen sollte, während es sich sehr einfach in seine Selbsterzählung der älteren Vorgänge im Ebionitenevangelium einfügt.

[2]) καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν heißt es im Bericht des Epiphanios.

[3]) Bekanntlich stehn diese Worte, die aus Psalm 2, 7 stammen, in D und den altlateinischen Übersetzungen auch bei Lukas 3, 22 und werden hier von den Kirchenvätern vielfach bezeugt (s. Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 217 ff.). Harnack hält sie für echt und vermutet, Lukas habe sie aus Q übernommen. Aber da D und die mit ihm stimmenden Texte sich, wo wir sie kontrollieren können, durchweg als sekundäre Überarbeitung erweisen, werden sie auch hier auf Grund des Psalmworts (schwerlich unter Einwirkung des Ebionitenevangeliums) eingesetzt sein.

[4]) Bei den Elkesaiten war der heilige Geist die Schwester Christi (εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀδελφὴν αὐτοῦ, θηλυκῷ σχήματι ὑπάρχουσαν Epiphan. 53, 1).

Selbsterzählung bei Epiphanios einfügt. Als Quelle nennt Origenes τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, von dem er es dahingestellt sein läßt, ob man es als verwendbar annehmen will (ἐὰν δὲ προσίηταί τις oder εἰ δέ τις παραδέχεται); dies muß also mit dem Ebionitenevangelium identisch sein. Das sagt denn auch Epiphanios: die Ebioniten haben das Matthaeusevangelium, καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους[1]). Dem entspricht bereits die Angabe des Irenaeus I 26, 2 und III 11, 7 *Ebionaei . . . solo eo quod est secundum Matthaeum Evangelio utuntur,* während sie Paulus als Apostaten verwerfen, die dann Eusebios mehrfach wiederholt[2]), aber indem er es als τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον bezeichnet. Benutzt hat es Hegesipp[3]), und zwar, da er ursprünglich Jude war, in hebraeischer (aramaeischer?) Sprache. Daß die Ebioniten wie Kerinth und Karpokrates die jungfräuliche Geburt verwarfen, vielmehr annahmen, daß bei der Taufe der himmlische Christus in den Menschen Jesus, Sohn des Joseph und der Maria, eingegangen sei[4]), stimmt durchaus zu den oben angeführten Sätzen des Evangeliums. Daß es in hebraeischer (aramaeischer?) Sprache abgefaßt war, wie bei einer judenchristlichen Sekte natürlich, bezeugt weiter Eusebius in der Theophanie[5]). Daneben aber hat es natürlich eine grie-

---

[1]) 30, 3, daher 30, 15 Ἑβραϊκόν. In 30, 3 fügt er auf Grund einer im folgenden aus dem Gedächtnis breit mitgeteilten Erzählung des Josephus aus Tiberias, der unter Constantin vom Judentum zum Christentum übertrat, hinzu, in dem Schatzhaus der Juden in Tiberias habe sich auch eine hebraeische Übersetzung des Johannesevangeliums und der Apostelgeschichte befunden.

[2]) hist. eccl. III 25, 5. 27, 4.

[3]) Eusebios bezeichnet es hier zugleich der Sprache nach als Συριακόν. IV 22, 8: (Ἡγήσιππος) ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι. Er verwendet auch jüdische Traditionen: καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. — Daß mit dem Συριακόν ein anderes Evangelium gemeint sei, kann ich nicht glauben; es soll nur die Sprache bezeichnen.

[4]) Irenaeus I 26, 2 τὰ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσι, deren Lehren unmittelbar vorher mitgeteilt werden.

[5]) fr. 22 Preuschen, 26 Klostermann bei Euseb. Theoph. IV 12 p. 183 ed. Gressmann: „er lehrte aber die Ursache der Seelenspaltung, die in den Häusern geschehen würde, wie wir irgendwo in dem Evangelium gefunden

chische Übersetzung gegeben, aus der die Citate bei Ignatius (s. u. S. 260), bei Origenes[1]), bei Clemens Alex. fr. 24 P. 27 K. und das der Geschichte von der Sünderin bei Eusebios (o. S. 248) stammen und auf die sich eine stichometrische Angabe (εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους στιχ. ,βσ) bezieht.

4. Nun identifiziert aber Hieronymus an zahlreichen Stellen dies Hebraeerevangelium mit dem von ihm übersetzten Nazarenerevangelium; er nennt es nicht nur *evangelium, quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, Hebraicum ev., ev. quod Hebraicis litteris scriptum est* u. ä., sondern auch *evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum* und am vollständigsten c. Pelag. III 2 (fr. 3 P. K.) *evangelium iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca* (vgl. o. S. 252, 2). Die Angabe, daß es syrisch abgefaßt sei, stimmt zu dem Συριακόν des Hegesipp (S. 256, 3), während ein ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον von Origenes (Preuschen, Antil. S. 1) neben dem κατ' Αἰγυπτίους erwähnt wird; auf das Hebraeerevangelium paßt diese Bezeichnung ganz gut, da ja hier Matthaeus im Namen der Zwölf erzählt[2]). Nicht weniger als dreimal citiert Hieronymus dieselbe Stelle über den heiligen Geist als Mutter Jesu, die Origenes zwei-

haben, das unter den Juden in hebraeischer Sprache verbreitet ist, in dem es heißt: ich wähle je die Besten mir aus, die mir mein Vater im Himmel gibt." (Zusatz zu Matth. 10, 34 ff.) Ferner die Variation der Parabel von den Talenten (Matth. 25, 14 ff.) in fr. 14 P. 15 K., das wohl auch aus Eusebios stammt, aber von Gressmann in die Theophanie nicht aufgenommen ist; er nennt als Quelle τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον.

[1]) Außer dem angeführten noch das nur lateinisch erhaltene fr. 11 P. K., eine Variation der Erzählung vom reichen Jüngling Matth. 19, 16 ff.

[2]) Waitz, Das Evangelium der zwölf Apostel, Z. NT. Wiss. XIII 341 (der dies als ein besonderes Evangelium zu erweisen sucht) bestreitet das: „in keiner Weise treten die Apostel, geschweige die zwölf Apostel, als seine Gewährsmänner hervor", weil er das Hebraeerevangelium von dem Ebionitenevangelium des Epiphanios unterscheidet.

mal bringt, als *evangelium, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus* oder *ev., quod iuxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant*, und zwar ebenso wie Origenes als glaubwürdige Quelle. Damit steht in engstem Gedankenzusammenhang die fr. 4 P. K. angeführte Stelle aus dem *evangelium, quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. tu es enim requies mea, tu es meus filius primigenitus, qui regnas in sempiternum.* Auch hier ist die Rûach, der heilige Geist, die Mutter Jesu, die in der Taufe in ihn eingeht. Zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber der Idee nach deckt sich das mit dem, was Epiphanios 30, 13 von der Taufscene im Ebionitenevangelium erzählt[1]); vielleicht könnte die Tatsache, daß die Taufe hier zweimal erzählt wurde, zuerst als Bericht des Verfassers im Eingang des Buchs, dann als Erzählung Jesu an die Zwölf, den Weg zeigen, auf dem beide Stücke miteinander verbunden sein konnten, obwohl allerdings das zweite Fragment bei Hieronymus nicht als Rede Jesu, sondern als Geschichtserzählung erscheint.

Dazu stellt sich weiter fr. 3, mit der oben angeführten Bezeichnung der Quelle, über den Gang Jesu zur Taufe: *ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo.*

---

[1]) Die Juden ziehn zu Johannes. καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ (die Bußpredigt des Johannes) ἐπιφέρει ὅτι . . . ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃν ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα. Das Gesperrte ist Zusatz des Hebraeerevangeliums, das übrige stammt, mit geringen Abweichungen, aus Matthaeus, nur daß Johannes' Bitte um Taufe hinter den Taufakt gestellt ist und daher auch das Wort „du bist mein Sohn“ zweimal erschallt.

dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est. Das Fragment wird nicht richtig verstanden, wenn man darin das Eingeständnis sieht, daß der Christus sündigen könne. Nach der Lehre Kerinths, welche, wie Irenaeus bezeugt, die Ebioniten teilten, ist ja Jesus der Sohn Josephs und Marias „ein Mensch wie alle andern, nur gerechter und weiser"; erst in der Taufe tritt in ihn der himmlische Christus, der Sohn des Vaters, in Gestalt der Taube ein. Dazu stimmt das Fragment aufs beste; denn hier, vor der Taufe, ist Jesus natürlich noch der Mensch, der sich zwar sündenlos fühlt, aber auch sündigen kann. Dementsprechend deuteten die Ebioniten die Geschichte Matth. 12, 47 ff. von der Begegnung mit der Mutter und den Brüdern, die Epiphanios 30, 14 eben darum aus ihrem Evangelium citiert: jetzt ist Jesus der Christus geworden, und daher will er von der irdischen Mutter und ihren Söhnen nichts mehr wissen, sondern die Jünger, die den Willen seines Vaters erfüllen, sind seine Brüder. Dem entspricht weiter der wieder von Hieronymus an derselben Stelle (c. Pelag. III 2) zu Matth. 18, 21 f. über die Sündenvergebung, nicht 7-, sondern 77mal, angeführte Zusatz des Hebraeerevangeliums: *etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati* (fr. 10 P. K.). Die Propheten sind eben mit dem Heiligen Geist nur „gesalbt", in Jesus ist er eingegangen und er ist dadurch zum Christus geworden. Griechisch sind dieselben Worte in den Randvarianten der „Evangelienausgabe Zion" (o. S. 252) als Zusatz des Ἰουδαϊκόν erhalten: καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας; da tritt die semitische Grundlage noch deutlich hervor.

Eine weitere Episode aus dem *evangelium, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum sermonem latinumque translatum est, quo et Origenes*[1]) *saepe utitur,* bringt Hieronymus de vir. ill. 2 (fr. 18 P. 21 K.); die Erwähnung des Origenes macht es sehr wahrscheinlich, daß er, trotz der

[1]) var. *Adamantius,* nach de vir. ill. 54 Beiname des Origenes *(qui et Adamantius).*

Angabe, er habe das Evangelium übersetzt, die Stelle aus diesem übernommen hat, ebenso wie die über den heiligen Geist als seine Mutter. In diesem Fragment gibt Jesus bei seiner Auferstehung das Leintuch, in das er eingewickelt war (*sindonem* = Matth. 27, 59), einem Diener des Priesters, geht zu seinem Bruder Jakobus und erscheint ihm. Jakobus hatte beim Abendmahlskelch geschworen, kein Brot wieder zu essen, ehe er den Herrn auferstanden gesehn habe (Umwandlung von Matth. 26, 29); jetzt läßt Jesus einen Tisch und Brot bringen, bricht es und gibt es ihm zu essen. Damit verbindet sich weiter, daß Ignatius ad Smyrn. 3 sagt, der Auferstandene habe, als er zu Petrus und den Seinen (πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον) kam, gesagt: λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν (= Luc. 24, 38). Origenes zitiert dieselbe Äußerung aus dem κήρυγμα Πέτρου[1]), aber Hieronymus de vir. ill. 16 sagt, daß Ignatius die Angabe aus dem *evangelium quod nuper a me translatum est* entnommen habe, und ebenso im Jesajakommentar (fr. 19 P. 22 K.), daß die Apostel *iuxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei*, den Auferstandenen für ein *incorporale daemonium* gehalten hatten. Voller Verlaß ist auf die Angabe des Hieronymus nicht; er mag das Hebraeerevangelium fälschlich an Stelle des κήρυγμα Πέτρου gesetzt haben.

5. Die mit Sicherheit nicht lösbare Schwierigkeit besteht nun darin, daß Hieronymus durchweg das Hebraeerevangelium, das, wie wir gesehn haben, von dem Ebionitenevangelium des Epiphanios nicht zu trennen ist, mit dem Nazarenerevangelium identifiziert, und daß er weiter behauptet, dies nicht nur erworben, sondern auch übersetzt zu haben, nach de vir. ill. 2 sogar in beide Sprachen[2]). Daß das einfach erfunden sei, wie Schmidtke

[1]) de princ. I prooem. 8, bei Preuschen fr. 19 d, nur lateinisch erhalten: *si vero quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri Doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere: non sum daemonium incorporeum,* so ist zu antworten, daß dies Buch von der Kirche nicht anerkannt ist und nicht von Petrus stammt. Eusebios dagegen hist. eccl. III 36, 11 weiß nicht, woher Ignatius seine Angabe entnommen hat (οὐκ οἶδ᾽ ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται).

[2]) In der ältesten Schrift, in der er das *Hebraicum evangelium* erwähnt, dem Kommentar zum Epheserbrief aus dem Jahre 386 (fr. 21 P.

(S. 254) annimmt, wird schwerlich zutreffend sein, so viel man ihm auch zutrauen mag; aber eine andere Frage ist, ob er die Übersetzung, und nun gar die ins Lateinische, voll ausgeführt hat — veröffentlicht hat er sie offenbar nicht —, ob er sich nicht damit begnügt hat, einzelne Stellen aus dem von ihm in Beroea erworbenen Exemplar des Nazarenerevangeliums zu übersetzen und es gelegentlich nachzuschlagen. Denn auch diese Angabe, wie Schmidtke „mit aller Bestimmtheit“ behauptet, „für eine falsche Vorspiegelung zu erklären“, liegt wirklich kein Anlaß vor.

Dagegen scheint mir Schmidtke völlig recht zu haben, wenn er, wie viele andere vor ihm, die Gleichsetzung des Nazarenerevangeliums mit dem Hebraeerevangelium für einen Irrtum des Hieronymus erklärt, und weiter, trotz der Einwendungen von Waitz, wenn er gegen die herrschende Meinung das Hebraeerevangelium mit dem Ebionitenevangelium des Epiphanios (und weiter mit dem Evangelium τῶν δώδεκα) identifiziert, wenn ich auch die Abgrenzung im einzelnen etwas anders gestalten mußte. Auch für Epiphanios ist das Nazarenerevangelium offenbar von dem der Ebioniten durchaus verschieden, trotz der gemeinsamen Grundlage im Matthaeus und trotzdem beide „hebraeisch“ abgefaßt sind. Alsdann ergibt sich aber als unabweisbare Konsequenz, daß Hieronymus die größeren, oben unter no. 4 besprochenen Citate nicht aus seinem hebraeischen Nazarenerevangelium anführt, sondern sie einfach aus Origenes übernommen und dem letzteren fälschlich zugeschrieben hat, und weiter, daß das Manuskript in der Bibliothek von Caesarea mit dem Exemplar aus Beroea nichts zu tun hat, sondern ein

25 K.), erwähnt er seine Übersetzung noch nicht, dagegen zweimal in vir. ill. aus dem Jahre 392, ebenso in dem gleichzeitigen (de vir. ill. 125) Kommentar zum Micha (fr. 5 c P.) und noch einmal (fr. 8) in den zahlreichen Anführungen in dem im Jahre 398 verfaßten Matthaeuskommentar. In seinen späteren Schriften, den Kommentaren zu Jesaja (408) und Ezechiel (410) sowie in der Schrift gegen Pelagius (415) redet er dann von der Übersetzung nicht mehr, während er im übrigen auch hier Hebraeerevangelium und Nazarenerevangelium gleichsetzt, und es in der Schrift gegen Pelagius weiter mit dem *ev. secundum apostolos,* dem Matthaeus und dem Exemplar in der Bibliothek von Caesarea gleichsetzt, wie schon vir. ill. 3.

Exemplar des Hebraeerevangeliums gewesen ist, das Hieronymus überhaupt nicht oder doch nur ganz flüchtig angesehn und daher für mit dem von ihm erworbenen übereinstimmend gehalten hat. Ihm selbst und dem Nazarenerevangelium von Beroea gehören lediglich die kleinen Textvarianten an, die er bringt; mit diesem Ergebnis seiner Untersuchungen wird Schmidtke völlig im Recht sein.

Aber erledigt ist damit die Frage noch keineswegs. Das Problem liegt eben so, daß wir es mit unserem Material nicht rein lösen können. Denn in solchen Dingen spielen die Zufälligkeiten, von denen die Gestaltung abhängt, immer eine bedeutende Rolle, die sich jeder Berechnung entzieht. Wenn uns die Originale vorlägen, würden sich ohne Zweifel manche Fragen sehr einfach und ganz überraschend lösen, aber dafür andere auftauchen; indessen eben so sicher ist, daß, wenn eine Kombination wirklich das Richtige treffen sollte, sie niemals allgemeine Anerkennung finden würde, weil die Möglichkeiten zu mannigfach sind. Nicht nur bleibt die Abgrenzung im einzelnen doch mehrfach problematisch, sondern auch die Unterbringung der beiden Taufberichte in derselben Schrift macht Schwierigkeiten (s. o. S. 258). Und andrerseits basieren eben beide Evangelien auf Matthaeus[1]), wie das für judenchristliche Gemeinden nach Ursprung und Charakter dieses Werks zu erwarten war. So darf man vielleicht vermuten, daß zwischen beiden doch nähere Beziehungen bestanden, und daß sich in ihnen vielleicht doch, wenn auch auf Grund des griechischen Matthaeus aufs stärkste überarbeitet, ein Kern des älteren semitischen Textes erhalten hat. Auch mit ständig fortschreitenden Überarbeitungen mag zu rechnen sein, so daß nicht alle Berichte auf dasselbe Stadium zurückgehn. Das Verhältnis zwischen dem semitischen und dem griechischen Text mag ähnlich gewesen sein wie das zwischen dem hebraeischen Alten Testament und der griechischen Übersetzung, nur daß die Einwirkungen jetzt

[1]) Eine Berührung findet sich auch darin, daß wie Σίμων Βαριωνᾶ Matth. 16, 17 im Ἰουδαϊκόν durch υἱὲ Ἰωάννου wiedergegeben war (fr. 9; entsprechend ev. Joh. 1, 43. 21, 15 ff.), auch in dem von Origenes bewahrten fr. 11 (oben S. 257. 1) Petrus als *Simon fili Joanne* angeredet wird.

in umgekehrter Richtung gingen, vom Griechischen aufs Semitische. Da stellt dann das Hebraeerevangelium der Ebioniten oder Evangelium der zwölf Apostel das Endergebnis der immer weitergehenden Überarbeitung des Urmatthaeus im Sinne der judenchristlichen Sekte dar, das Matthaeusevangelium der Nazarener von Beroea dagegen eine Überarbeitung des hebraeischen oder vielmehr aramaeischen Textes auf Grund des griechischen Matthaeus, die sich eng an diesen anschloß.

Die Ergebnisse, zu denen wir über den Ursprung des Matthaeusevangeliums gelangt sind, werden durch diese Entwicklung durchaus bestätigt und weiter ergänzt: es ist das Evangelium des Judenchristentums.

VIII
Die Apostel und die Zwölf

Die Apostel

Die Erkenntnis, daß die Zwölf in der Hauptquelle des Marcus, der Jüngerquelle, nur einmal ganz nebensächlich 3, 13 f., bei ihrer Einsetzung, vorkommen, alle anderen Erwähnungen aber einer andern Quelle angehören, scheint die Ansicht Wellhausens (Einleitung 138 ff.) zu bestätigen, daß „die Zwölf und die Apostel, wie manches Ähnliche in der Geschichte Jesu, Prolepse", und daß die Zwölf erst nach seinem Tode innerhalb der Gemeinde entstanden seien, und zwar als Repräsentanten derselben, nicht als Apostel, daß diese Bezeichnung vielmehr erst sekundär auf sie übertragen sei. Indessen so einfach liegt das Problem nicht; es bedarf vielmehr einer eingehenden Untersuchung.

Als geschlossene Gruppe erscheinen die Zwölf in der Glaubensformel des Paulus Kor. I 15, 3 ff., wo der Auferstandene erst dem Kephas, dann den Zwölf[1]) erscheint; angeschlossen ist eine Reihe weiterer Erscheinungen, darunter an letzter Stelle „allen Aposteln". Mithin gehören die Zwölf zu den ältesten Überlieferungen des Christentums, sind aber nach der Anschauung dieser Zeit von den Aposteln verschieden, diese sind viel zahlreicher. Dazu stimmt, daß nicht nur Paulus beansprucht, ein Apostel zu sein, obwohl er zu den „Zwölf" nicht gehört und nicht gehören kann, — daß er sein Amt „nicht von

[1]) Im Claromontanus, der Peschita u. a. ist δώδεκα durch ἕνδεκα ersetzt, wie bei Lukas. Aber „die Zwölf" ist ein fester Begriff, wie decemviri u. ä., bei dem es nicht darauf ankommt, ob alle Stellen zurzeit wirklich besetzt sind.

Menschen noch durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater erhalten hat" (Gal. 1, 1 und ähnlich durchweg), ist etwas anderes —, sondern ebenso den Barnabas (Kor. I 9, 6, ebenso act. 14, 14), den Andronikos und Junias (Rom. 16, 7) sowie den Epaphroditos (Philipp. 2, 25), und wahrscheinlich auch den Silvanus und Timotheus (Thess. I 2, 7) als Apostel bezeichnet. Ebensogut sind bei ihm allerdings auch Petrus und seine Genossen (Gal. 1, 18 f., Kor. I 9, 5; vgl. die ὑπερλίαν ἀπόστολοι Kor. II 11, 5. 12, 11) Apostel, aber wie es scheint auch Jakobus, der Bruder Jesu[1]). Apostel ist offenbar ein viel weiterer Begriff als der der Zwölf, und nicht durch eine Zahl gebunden.

Institution und Name der Apostel sind aus dem Judentum übernommen[2]). Eusebios sagt, daß „die Juden auch jetzt noch die Sitte haben, die Überbringer von Rundschreiben ihrer Obern" — darunter solche mit Warnungen vor Annahme des Christentums — „Apostel zu benennen"[3]). Ein solcher Apostel war zur Zeit Constantins d. Gr. der von Epiphanios erwähnte Joseph von Tiberias, der später zum Christentum übertrat. Sein Amt bezeichnet Epiphanios als das erste nach dem Patriarchen, dessen Beirat in allen gesetzlichen Fragen die Apostel bilden[4]). Als Joseph Apostel geworden ist, wird er mit Briefen

---

[1]) Gal. 1, 19 ἕτερον τῶν ἀποστόλων (außer Kephas) οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.

[2]) Die Nachrichten über das jüdische und christliche Apostolat hat Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I[3] 307 ff. zusammengestellt und ihr Wesen klar dargelegt. Kurz auch bei Schürer III 3. Aufl. 77, 4. Aufl. 119 f. Daß die auf uns gekommenen Belege erst aus der Zeit nach der Zerstörung von Jerusalem stammen, beweist natürlich nicht, daß die Einrichtung erst unter dem Patriarchat geschaffen ist (wo sollten sie vorher erwähnt werden?); vielmehr erfordert der feste christliche Terminus geradezu das jüdische Vorbild, zumal das Wort in dieser Bedeutung im Griechischen selbst nicht geläufig ist (Wellhausen, Einleitung 143, 2).

[3]) Comm. in Jesajam 18, 2 ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.

[4]) Epiph. 30, 4 παρ' αὐτοῖς ἀξιωματικοὶ ἄνδρες ... εἰσὶ δὲ οὗτοι μετὰ τὸν πατριάρχην ἀπόστολοι καλούμενοι· προσεδρεύουσι δὲ τῷ πατριάρχῃ καὶ σὺν αὐτῷ πολλάκις καὶ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ συνεχῶς διάγουσι διὰ τὸ συμβουλεύειν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ κατὰ τὸν νόμον.

nach Kilikien geschickt und sammelt dort den Zehnten und die Erstlinge in den einzelnen Städten; zugleich greift er, als bestellter Hüter der Gesetzlichkeit, kraft seines Apostolats energisch in die Verwaltung der Gemeinden ein und „setzt zahlreiche schlechte Synagogenvorsteher, Priester, Älteste und Azaniten, d. i. Diakonen oder Diener, ab“[1]). Diese Tätigkeit, Einsammlung der Abgaben und Kontrolle der Gemeinden der Diaspora, ist offenbar die Hauptsache, aus der der Name hervorgegangen ist (ἀπόστολος in der Bedeutung von ἀπεσταλμένος „Bote“ wie im Ionischen Herod. I 21, vgl. V 38); und dazu wird in der Zeit, als das Judentum noch eifrig Propaganda trieb (Matth. 23, 15), weiter eine Förderung der Missionstätigkeit gekommen sein. Daß sie dann vom Patriarchen als Beirat herangezogen werden, ist eine Folge des Ansehns, in dem sie standen; dafür war in der Zeit, als der Kirchenstaat von Jerusalem mit Hohenpriester und Synedrium noch bestand, kein Raum. Gegen diese Erhebung der Abgaben ist dann im vierten Jahrhundert die Regierung eingeschritten; auch Julian, der die Juden begünstigte, mahnt den Patriarchen, um ihre Lage zu verbessern, „die ἀποστολή, die bei Euch bestehn soll, aufzuheben“[2]). Ein Kaisererlaß vom Jahre 399 verbietet dann, daß „die Synagogenvorsteher und Presbyter der Juden und die, welche sie Apostel nennen, die zu bestimmter Zeit vom Patriarchen zur Erhebung von Gold und Silber angewiesen werden, diesem“, der als „Ausbeuter der Juden“ bezeichnet wird, „die von den einzelnen Synagogen eingetriebenen Beträge ausliefern“; was gesammelt ist, wird für die Staatskasse eingezogen[3]). Doch hat sich die Institution in den Gemeinden

[1]) Epiphan. 30, 11 οἷα ἀπόστολος (οὕτως γὰρ παρ' αὐτοῖς, ὡς ἔφην, τὸ ἀξίωμα καλεῖται), ἐμβριθέστατος καὶ καθαρεύων δῆθεν τὰ εἰς κατάστασιν εὐνομίας, οὗτος ἐπετέλει προβαλλόμενος, πολλοὺς τῶν κακῶν κατασταθέντων ἀρχισυναγώγων καὶ ἱερέων καὶ πρεσβυτέρων καὶ ἀζανιτῶν (Schürer II [2]368. [3]441), τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν, καθαιρῶν τε καὶ μετακινῶν τοῦ ἀξιώματος κτλ.

[2]) ep. 25 ἐπὶ πλέον δὲ ὑμᾶς εὐωχεῖσθαι βουλόμενος τὸν ἀδελφὸν Ἴουλον, τὸν αἰδεσιμώτατον πατριάρχην, παρῄνεσα καὶ τὴν λεγομένην εἶναι παρ' ὑμῖν ἀποστολὴν κωλυθῆναι καὶ μηκέτι δύνασθαι τὰ πλήθη ὑμῶν τινὰς ἀδικεῖν τοιαύταις φόρων εἰσπράξεσιν.

[3]) Cod. Theodosian. XVI 8, 14. Auch Hieron. ad Galat. 1, 1 (im

weiter erhalten; im sechsten Jahrhundert wird in Venusia die Trauerfeier um ein jung verstorbenes Mädchen aus vornehmer jüdischer Familie „von zwei Aposteln und zwei Rabbis“ besorgt [1]).

Dieser Stellung der jüdischen Apostel entspricht durchaus, was wir über die christlichen erfahren. Auch sie sind die angesehnsten Männer, die in der Gemeinde den ersten Rang einnehmen [2]). Ihre spezielle Aufgabe ist die Mission, und hier haben sie abgegrenzte Gebiete und ein anerkanntes Vorrecht auf die Orte, in denen sie als die ersten Prediger des Evangeliums aufgetreten sind und die Gemeinde begründet haben, die zu ihnen im Kindesverhältnis steht; so Paulus auf die Heiden, speziell auf Korinth, und ebenso auf die Galater, Petrus auf die Juden in Palaestina und in der Diaspora [3]). Analog ist das Verhältnis des Andronikos und Junias zu Rom, „die unter den Aposteln hervorragen und schon vor mir zu Christus gekommen sind“ [4]), und das des Epaphroditos zu Philippi, den Paulus als „euren Apostel“ bezeichnet [5]). Allgemein redet er daher von „unsern (d. i. meinen) Brüdern, den Aposteln der Kirchengemeinden“, und bittet die Korinther, „ihnen vor den (übrigen) Gemeinden zu zeigen, daß sie an ihm (Paulus) hängen und er sich mit Recht ihrer rühmen darf“ [6]), — natürlich wenn sie nach Korinth kommen. Aber auch die Oberhäupter der Gemeinde in Jerusalem werden zu den Aposteln gerechnet, Petrus und seine Genossen (doch wohl die Zwölf), und

---

Jahre 386) bezeugt *usque hodie a patriarchis Iudaeorum apostolos mitti*.

[1]) CIL IX 648 *quei dixerunt trηnus duo apostuli et duo rebbites et satis grande dolurem fecet parentibus et lacremas cibitati.*

[2]) Kor. I 12, 28 ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις κτλ. Vgl. Ephes. 4, 11 καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.

[3]) Gal. 2, 8. Rom. 1, 5. Kor. I 9, 2. II 12, 12.

[4]) Rom. 16, 7.

[5]) Phil. 2, 25.

[6]) Kor. II 8, 23 f. εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ, τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι [anakoluth statt ἐνδείξασθε, wie ein Teil der Handschriften liest] εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν.

wie es scheint auch Jakobus und die übrigen Brüder Jesu[1]), obwohl wir bei diesen, abgesehn von Petrus, von einer Missionstätigkeit nichts weiter erfahren. Sie mögen als Gründer der Gemeinden in Palaestina und dessen nächster Umgebung Apostel heißen, aber ihre eigentliche Funktion ist die Leitung der Muttergemeinde und damit der Gesamtkirche.

Als Dienern des Evangeliums und der Kirche steht den Aposteln der Anspruch auf freie Verpflegung durch die Gemeinden zu — auf den Paulus indessen verzichtet, ebenso wie es scheint Barnabas[2]) —, weiter das Recht, eine „Schwester" zur Besorgung ihrer Bedürfnisse auf Reisen mit sich zu führen[3]). Andrerseits erhebt Paulus bekanntlich von den Gemeinden eine Abgabe und führt die Erträge an die Muttergemeinde in Jerusalem ab[4]).

Auf welche Weise die Apostel bestellt wurden, wissen wir nicht genauer. Lukas erzählt, daß Barnabas und Paulus von der Versammlung der Propheten und Lehrer in Antiochia oder vielmehr durch eine Offenbarung des Heiligen Geistes in derselben zur Mission nach Cypern entsandt seien (Act. 13, 1 ff.). Hier erscheint Paulus zunächst durchaus als Gehilfe des Barnabas, der von Jerusalem aus nach Antiochia entsandt, also offenbar von der Zentralgemeinde für dieses als Apostel bestellt ist (Act. 11, 22). Paulus dagegen behauptet, direkt von Gott oder Christus berufen zu sein, mit andern Worten, er hat sich tatsächlich aus eigener Machtvollkommenheit zum Apostel ernannt und seinen Anspruch durchgesetzt. Derartiges wird öfters vorgekommen sein; und natürlich fehlte es nicht an Rivalitäten und Gegensätzen persönlicher wie prinzipieller Art, wie sie uns in den Briefen des Paulus anschaulich entgegentreten und zu seinen Ausfällen sowohl gegen die „Überapostel", die ὑπερλίαν ἀπόστολοι Kor. II 11, 5. 12, 11, wie gegen die

---

[1]) Gal. 1, 17 ff. Kor. I 9, 5; auch die Fassung von Kor. I 15, 7. 9 zeigt, daß die Zwölf zu den Aposteln gehören. — Ganz isoliert ist, daß der Hebraeerbrief 3, 1 Jesus als „Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses" bezeichnet; er ist hier der himmlische Missionar.

[2]) Kor. I 9, 6 ff. Thess. I 2. 7 ff. vgl. Kor. II 11, 7 ff. 12, 13 ff.

[3]) Kor. I 9, 6.

[4]) Gal. 2, 10. Kor. I 16. 1 ff. Rom. 15, 25 f. 31.

„falschen Apostel“, die ψευδαπόστολοι 11, 13 führen, „die sich als Apostel Christi ausstaffieren“, aber in Wirklichkeit Diener des Satans sind. Auch die Apokalypse eifert gegen die, „welche behaupten Apostel zu sein und es nicht sind, sondern als falsch befunden werden“ 2, 2. Ihnen entsprechen die ψευδοπροφῆται und ψευδοδιδάσκαλοι Petr. II 2, 1. Joh. I 4, 1, auf die Petr. II 3, 2 = Jud. 17 die Verkündungen von ihrem Auftreten in den eschatologischen Reden Marc. 13, 22 (Matth. 24, 11. 24) und Matth. 7, 15 bezogen werden.

In der Apostellehre, der „Belehrung des Herrn an die Heiden durch die zwölf Apostel“ treten uns noch dieselben Zustände entgegen, wie in den bisher besprochenen Zeugnissen. Sie kennt, im Unterschied von den lokalen Gemeindebeamten, den Bischöfen und Diakonen, und im Range über ihnen stehend[1]), drei Klassen von Wanderlehrern, Apostel, Propheten und Lehrer (c. 11—13). Aber tatsächlich ist ihre Wirksamkeit schon sehr beschränkt, und sie werden mit Mißtrauen angesehn, weil immer die Gefahr ist, daß sie „Pseudopropheten“ sind, die nur auf Ausbeutung der Gemeinden und Geldgewinn ausgehn und aus ihrer Tätigkeit ein Gewerbe machen (χριστέμποροι[2])). So „soll jeder Apostel, der zu Euch kommt, wie der

[1]) Von den von den Gemeinden erwählten ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι heißt es 15, 1 f: ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Man sieht, wie ihr Ansehn allmählich wächst und sie als die dauernden ortsanwesenden Häupter der Gemeinden die Wanderlehrer überflügeln. Dem entspricht es, daß die Gemeinde von Smyrna ihren Bischof Polykarp in dem Bericht über sein Martyrium als διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός bezeichnet (16, 2); die Funktionen der drei anderen Kategorien sind tatsächlich auf ihn übergegangen.

[2]) Vgl. die Schilderung, die Lucian (de morte Peregr. 11 ff.) von dem Auftreten des Peregrinos Proteus bei den Christen gibt, ungefähr aus derselben Zeit (Anfang des zweiten Jahrhunderts), aus der die Didache stammt. Von den Christen sagt er: ἢν τοίνυν παρέλθῃ τις εἰς αὐτοὺς γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ πράγμασι χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλούσιος ἐν βραχεῖ ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγχανών. Peregrinos wird bei ihnen προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεύς; er erläutert und verfaßt selbst viele Bücher, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπέγραφον. Er wird als διδάσκαλος, wenn nicht als Apostel aufgetreten sein. Als er vollends gefangen gesetzt, also Märtyrer wird, wird er mit Liebes-

Herr (ὡς κύριος, vgl. 4, 1) aufgenommen werden". Aber er darf nur einen oder höchstens zwei Tage bleiben und nur Lebensmittel empfangen; bleibt er länger oder fordert er Geld, so ist er ein ψευδοπροφήτης. Die gleiche Vorsicht ist den Propheten und Lehrern gegenüber nötig; auch sie müssen auf ihre Echtheit geprüft werden. „Wenn aber einer in der Inspiration (ἐν πνεύματι) sagt: gib mir Geld oder etwas ähnliches, so hört nicht auf ihn; sagt er aber betreffs andrer, die Mangel leiden, man solle geben, so richte niemand über ihn." Allerdings ist jeder wahre Prophet und jeder wahre Lehrer „seines Unterhalts wert" und soll Verpflegung erhalten, und „jeder im Namen des Herrn Kommende soll aufgenommen werden"; aber dann muß die Prüfung eintreten. „Tritt er nur als Durchreisender (παρόδιος) auf, so helft ihm nach Kräften; dann wird er nur höchstens zwei oder drei Tage bleiben, wenn das nötig ist. Will er aber bei euch sitzen bleiben, so soll er, wenn er ein Handwerk gelernt hat, durch Arbeit sein Brot verdienen; wenn er keines versteht, sorgt für ihn nach eurer Einsicht, daß er nicht als Christ untätig bei euch lebt. Wenn er sich dem nicht fügen will, ist er ein χριστέμπορος, und vor dem hütet euch."

Trotz aller formellen Anerkennung sieht man deutlich das Streben, diese Wanderberufe nach Möglichkeit einzuschränken; es sind eben zu viele problematische Elemente darunter. Daher sollen sie nur ganz vorübergehend in den Gemeinden bleiben; das geht wesentlich hinaus über die Art, wie Paulus und seine Genossen aufgetreten sind.

Neben diesen Wanderaposteln kennt die Didache wie Paulus die feste Gruppe der zwölf Apostel der Urgemeinde, als deren Lehrer sie auftritt. Allmählich hat sich dann der Apostelname auf diese dominierende Autorität beschränkt und ist für Lebende nicht mehr verwendet worden; bei Clemens von Rom, Ignatius usw. sind Apostel nur die zwölf Jünger des Herrn[1]).

---

gaben überschüttet: πολλὰ ἧκε χρήματα παρ' αὐτῶν ἐπὶ προφάσει τῶν δεσμῶν, καὶ πρόσοδον οὐ μικρὰν ταύτην ἐποιήσατο.

[1]) S. Harnack. Mission I 313 f. Er meint, daß der Hirt des Hermas unter den Aposteln „ausschließlich einen weiteren, wenn auch, wie es scheint, festen Kreis im Auge hat und den Zwölfen dabei keine besondere Beach-

Die Instruktion der Apostel bei Marcus und in Q

In der Zwölferquelle des Marcus und in Q werden die Zwölf durchaus als Apostel in dem Sinne der ältesten Kirche, d. h. als Missionare und Gründer der Einzelgemeinden betrachtet. In jener setzt Jesus die Zwölf ein, „damit er sie entsende (ἀποστέλλῃ) zu predigen und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben“ (Marc. 3, 15, s. o. S. 135 ff.), und dementsprechend „ruft er sie zu sich“ — das war in der Quelle gleich bei der Berufung auf dem Berge; mit καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα 6, 7 wiederholt Marcus den Satz der Jüngerquelle 3, 13 καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός — „und fing an, sie zu je zwei zu entsenden, und gab ihnen Vollmacht über die unreinen Geister. Und er befahl ihnen, auf den Weg nichts mitzunehmen als einen Stab, kein Brot, keinen Ranzen, keine Kupfermünze im Gürtel, dagegen mit Sandalen unter den Füßen; und zieht nicht zwei Röcke (χιτῶνας) an. Und er sagte ihnen: wo ihr in ein Haus einkehrt, bleibt darin, bis ihr von dort (von dem Ort) fortgeht. Und wenn ein Ort euch nicht aufnimmt und nicht auf euch hören will, so schüttelt beim Fortgehn von dort den Staub unter euren Füßen ab zum Zeugnis gegen sie. Und sie zogen aus und predigten, man solle Buße tun, und trieben viele Dämonen aus, und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie“.

tung schenkt“. Mir scheinen die Stellen eher das Gegenteil zu erweisen. Vis. III 5, 1 sind die Grundsteine οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ (die Apostel) καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες . . . οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες: sim. IX 15, 4. 16, 4 (vgl. 25, 2) sind die vierzig Bausteine die ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Das können also sehr wohl die zwölf Apostel und die von ihnen entsandten Lehrer sein; die letzteren wären dann 28. Für diese Auffassung spricht, daß sim. IX 17, 1 f. den zwölf φυλαί (die hier als die Völker des gesamten Erdkreises gedeutet werden) Gottes Sohn διὰ τῶν ἀποστόλων verkündet ist. Damit ist doch zugleich die Zwölfzahl der Apostel gegeben; die Stelle knüpft an Matth. 19, 28 = Luk. 22, 30 an. Und dann werden doch wohl die Apostel auch an den übrigen Stellen ebenso zu verstehn sein. — Sehr mit Recht weist Harnack S. 326 darauf hin, wie in der angeführten Stelle Vis. III 5 die Bischöfe zwischen die Apostel und Lehrer eingeschoben werden; man sieht das Anwachsen ihrer Autorität. Auch das spricht dafür, daß die Apostel die abgeschlossene Gruppe der Zwölf sind.

Diese Instruktion gibt ein anschauliches Bild von den Wanderaposteln der ältesten Zeit. Im wesentlichen dieselbe Instruktion hat Q gegeben, aber mit mehrfachen Variationen und Zusätzen. Lukas hat 9, 1 ff. den Bericht des Marcus unvermischt[1]) als Instruktion der Zwölf aufgenommen und bringt dann eine zweite Instruktion 10, 2 ff. als die der Siebzig (s. S. 275), während bei Matthaeus 9, 37. 10, 5 ff. beide miteinander vermischt sind. Daraus ergibt sich, daß uns bei Lukas 10, 2 ff. der Text von Q rein erhalten ist. Er lautet:

„[2] Er sprach zu ihnen: die Ernte ist groß, die Arbeiter aber sind wenige; bittet also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter zu seiner Ernte aussende[2]). [3] Auf! Siehe ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe[3]). [4] Tragt keinen Geldbeutel, keinen Ranzen, keine Schuhe, ⟨keinen Stock⟩ und grüßt niemand unterwegs[4]). [5] Tretet ihr aber in ein Haus, so sagt zuerst: Friede sei diesem Hause! [6] Und wenn dort ein Kind des Friedens ist, wird Euer Friede auf ihm ruhn; wenn aber nicht, wird er sich auf euch zurückwenden[5]). [7] In jenem Hause aber bleibt und eßt und trinkt, was sie geben (τὰ παρ' αὐτῶν); denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert. Geht aber nicht von einem Haus in ein anderes über[6]). [8] Und wenn ihr in eine Stadt

---

[1]) Nur das εἰ μὴ ῥάβδον μόνον bei Marcus 6, 8 ist bei Lukas 9, 3, ebenso wie bei Matthaeus 10, 10 in μήτε ῥάβδον geändert, offenbar in Anpassung an Q. Aus demselben Grunde hat er die Sandalen gestrichen.

[2]) = Matth. 9, 37 f., wo es von dem folgenden durch die hier aus Marcus eingeschobene Einsetzung der Zwölf getrennt ist.

[3]) = Matth. 10, 16, wo daher das ὑπάγετε am Eingang fehlt, und dafür der Spruch „seid also klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“ hinzugefügt ist.

[4]) Bei Matthaeus übergangen bis auf μηδὲ ὑποδήματα, das er v. 10 in den entsprechenden Text des Marcus einsetzt und durch μηδὲ ῥάβδον ergänzt; vgl. Anm. 1.

[5]) Bei Marcus entspricht der Satz 6, 10 ὅπου ἂν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε, ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν. Bei Matthaeus 10, 11 f. ist beides zusammengearbeitet (das Gesperrte stammt aus Lukas) zu εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν· κἀκεῖ μείνατε, ἕως ἂν ἐξέλθητε. εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν· καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτὴν κτλ.

[6]) Matthaeus hat das weggelassen bis auf den Spruch ἄξιος γὰρ ὁ ἐρ-

kommt und sie euch aufnehmen, eßt, was euch vorgesetzt wird, [9] und heilt die Kranken daselbst und sagt ihnen: das Gottesreich ist euch nahe gekommen. [10] Wenn ihr aber in eine Stadt kommt und sie euch nicht aufnehmen, so geht hinaus auf ihre Gassen und sagt: [11] sogar den Staub aus dieser Stadt, der uns an den Füßen haftet, wischen wir für euch ab; aber das wißt, daß das Gottesreich euch nahe gekommen war. [12] ⟨Wahrlich⟩ ich sage euch, Sodom ⟨und Gomorra⟩ wird es an jenem Tage erträglicher gehn als jener Stadt“ [1]).

Lukas hat die Drohung benutzt, um die Wehrufe über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum (S. 233) hier unterzubringen, die sachlich absolut nicht hierher passen. Dann schließt er die Rede v. 16 mit dem Spruch „wer euch hört, hört mich, und wer euch verwirft, verwirft mich; wer aber mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat“. Dem entspricht bei Matthaeus 10, 40, gleichfalls im Schluß der bei ihm gewaltig verlängerten Instruktionsrede ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με. Diese Fassung stammt aus dem Spruch über das Kind Marc. 9, 37 (o. S. 140. 143, 1), mit dem Eingang „wer eines dieser Kinder aufnimmt in meinem Namen, nimmt mich auf“, den Matthaeus 18, 5, Lukas 9, 48 bringt. Auch hier zeigt sich die enge Berührung zwischen Q und Marcus, und zugleich sehr deutlich, wie diese Sprüche je nach Bedürfnis modifiziert werden; ich denke, es ist evident, daß die Äußerung über das Kind das Ursprüngliche ist und Q das Wort bei Marcus aufgegriffen hat, um es zu einem passenden Abschluß für die Instruktion der Apostel umzumodeln.

Bei Matthaeus steht zu Anfang der Rede 10, 5—9 noch ein bei Lukas fehlendes Stück: [5] „Biegt nicht ab auf einen Weg der Heiden und tretet nicht ein in eine Stadt der Samariter; [6] geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels [2]).

γάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ (den auch die Didache, oben S. 270. zitiert) v. 10 b, den er vorwegnimmt.

[1]) Den Schlußsatz hat Matth. 10, 15 (aus dem Gomorrha und ἀμήν einzusetzen sind; statt ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ sagt er ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως) aufgenommen, dagegen v. 10 f. in v. 14 durch die entsprechende Weisung bei Marcus ersetzt.

[2]) Matthaeus hat dies Wort nochmals verwendet in der aus Marcus

7 Auf der Wanderung aber verkündet: das Himmelreich ist nahe gekommen. 8 Heilt die Kranken, erweckt die Toten, reinigt die Aussätzigen, verjagt die Dämonen. 9 Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt." Vers 7 und 8 können als Variante zu Lukas v. 9 erscheinen, der ja bei Matthaeus fehlt. Aber sie geben mehr Detail, und so ist es wohl wahrscheinlicher, daß Lukas diese Ausmalung, die ihm zu weitgehend erscheinen mochte, gestrichen hat; in v. 9 läßt sie sich jedenfalls nicht einfügen, da dort die Weisung über das Verhalten gegen eine Stadt, je nach der Aufnahme, die sie finden, gegeben wird, wie vorher v. 6 f. die über das Verhalten zu dem einzelnen Hause, das ihnen Quartier gibt. Wohl aber erwartet man zu Anfang eine allgemeine Instruktion über ihre Aufgabe, entsprechend dem Satz, den sowohl Matthaeus wie Lukas bei der Entsendung der Zwölf an die Worte des Marcus, daß sie Macht gegen die unreinen Geister erhalten, angeschlossen haben: Matth. 10, 1 ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν = Luc. 9, 2 ἔδωκεν αὐτοῖς . . . καὶ νόσους θεραπεύειν, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι. Mithin ist das Gebot, die Heiden und die Samariter zu meiden, wohl nicht ein jüngerer Zusatz auf Grund der judenchristlichen Tendenz des Matthaeusevangeliums, sondern gehört zum ursprünglichen Text und ist von Lukas gestrichen, da es zu seiner Auffassung und Darstellung in schroffem Widerspruch steht. Somit wird das ganze bei Matthaeus erhaltene Stück zu Q gehören; es ist bei Lukas zwischen v. 3 und 4 einzusetzen, und das Gebot: „umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt" bildet den Übergang zu dem Verbot der Geldtasche und des Ranzens in v. 4.

Dieselbe streng jüdische Auffassung über Heiden und Samariter wie in v. 5 f. zeigt auch der Spruch Matth. 10, 23 ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Von Heidenmission, an die Lukas denkt, ist keine Rede; zugleich aber ist klar, daß diese In-

übernommenen Geschichte von der Heilung der Tochter der Kanaanaeerin, wo Jesus 15, 24 sagt οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

struktion in Wirklichkeit garnicht für Jesu Lebzeiten, sondern für die Gemeinde nach seinem Tode gegeben wird. So wird auch dies Stück zu Q gehören; es schließt an den Spruch über die feindlich gesinnte Stadt ohne Schwierigkeit an.

Matthaeus hat an die Instruktion in Q zunächst v. 17—22 die Verkündung der bevorstehenden Verfolgungen und die Weisung, wie man sich dabei zu verhalten hat, aus Marcus 13, 9 ff. (= Luc. 21, 12 ff.; Matthaeus hat sie daher 24, 9 ff. teilweise durch ein anderes Stück ersetzt), dann, nach einem von ihm selbst geschaffenen Übergang[1]), eine große Zahl weiterer Sprüche aus Q angehängt[2]). Im übrigen hat er, wie wir gesehn haben, Marcus mit Q verschmolzen, während Lukas beide getrennt hält. Bei ihm wird die Instruktion von Q „andern Siebzig" gegeben, die Jesus einsetzt und ἀνὰ δύο — das ist aus Marcus entnommen — entsendet. Diese „Siebzig", die nur bei ihm vorkommen, werden mit Recht als Vertreter der 70 oder 72 Völker von Gen. 10 betrachtet, so gut wie die 70 oder 72 Dolmetscher der Bibelübersetzung[3]); darin tritt deutlich hervor, daß sie (im Gegensatz zu der von Matthaeus beibehaltenen Auffassung von Q) als Heidenmissionare gedacht sind. Zugleich macht sich dabei das Bewußtsein geltend, daß die Zwölf, obwohl sie mit den Aposteln identifiziert und von Marcus einmal (6, 30) bei ihrer Rückkehr (s. o. S. 136), von Matthaeus wie von Lukas bei ihrer Einsetzung[4]) und bei Lukas auch sonst mehrfach[5]) so

[1]) Er antizipiert hier v. 25 die Behauptung der Gegner, daß Jesus seine Taten durch Beelzebul ausführe, die erst c. 12 folgt; aber bei Marcus steht sie 3, 22 in unmittelbarem Anschluß an die Berufung der Zwölf, vor ihrer Aussendung.

[2]) v. 24 = Luc. 6, 40; v. 26—33 = Luc. 12, 2—9; v. 34—36 = Luc. 12, 51—53; v. 37 f. = Luc. 14, 26 f.; v. 39 = Luc. 17, 33. Dann folgt v. 40 = Luc. 10, 16 (s. o. S. 273), und daran anschließend v. 41 „wer einen Propheten als solchen aufnimmt, wird den Lohn eines Propheten, wer einen Gerechten (= Christen) als solchen aufnimmt, den eines Gerechten erhalten", und v. 42 = Marc. 9, 41, s. o. S. 141. 143, 1.

[3]) Nicht wenige Handschriften, so B und D, geben auch bei Lukas die Zahl 72.

[4]) Matth. 10, 2 τῶν δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα. Luk. 6, 13 ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Bei Matthaeus kommt das Wort sonst so wenig vor wie bei Marcus.

[5]) Außer 9, 10 bei der Rückkehr = Marc. 6, 30 noch 17, 5 καὶ εἶπαν

genannt werden, in Wirklichkeit keine eigentlichen Apostel sind. Ob Lukas diese Weiterentwicklung schon in seiner Sonderquelle vorgefunden oder ob er sie selbst geschaffen hat, läßt sich nicht sicher entscheiden; für eine Sonderquelle sprechen vielleicht die anschließenden Verse 17—20, die sich nirgends sonst finden, s. u. S. 279.

Die Instruktionen bei Marcus und in Q entsprechen durchaus dem, was wir über das Auftreten der Apostel in den ersten Generationen der christlichen Mission kennen gelernt haben; auch daß diese Wanderprediger zu zweien auftreten sollen, findet sich bei Barnabas' und Paulus' Entsendung aus Antiochia Act. 13, 2, bei Andronikos und Junias Rom. 16, 7, Silvanus und Timotheus Thess. I 1, 1. 2, 7, vgl. Act. 17, 14. 18, 5; auch die Entsendung des Judas Barsabbas und Silvanus, „führender Männern unter den Brüdern“ und Propheten (15, 32), vom Apostelkonzil „an die Brüder in Antiochia, Syrien und Kilikien“ Act. 15, 22 und Paulus' Verbindung mit Silvanus nach der Trennung von Barnabas Act. 15, 40 kann man heranziehn, wenngleich sie hier nicht als Apostel bezeichnet werden. Später wird man dann das paarweise Auftreten aufgegeben haben.

Daran, daß die beiden Texte unabhängig voneinander seien, ist garnicht zu denken. Auch hier wieder zeigt sich, daß Q gegenüber von Marcus sekundär ist. Die kurzen Formeln bei Marcus werden weiter ins Detail ausgeführt, zu der Aufgabe, die Dämonen (und Krankheiten) auszutreiben, die bei Marcus allein erwähnt wird, tritt die Predigt, die Verkündung des Gottesreichs hinzu, das Abschütteln des Staubes von den Füßen in dem ablehnenden Ort wird danach ausgestaltet und ihm zugleich das Strafgericht verkündet. Die Ernährung auf Kosten der Gemeinde oder der einzelnen Gläubigen wird ausdrücklich freigegeben, aber dafür der Rigorismus im Auf-

οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ, ferner 22, 14. 24, 10 und vielfach in act. Außerdem hat er die Worte von Q Matth. 23, 34 ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς in ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους geändert (11, 49, s. o. S. 234, 2). Im Johannesevangelium kommt bekanntlich ἀπόστολος nicht vor, außer in ganz allgemeiner, nicht technischer Bedeutung 13, 16: οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν, entlehnt aus Matth. 10, 24 (= Luk. 6, 40).

treten der Apostel gesteigert: während Marcus ihnen, wie es sich für den Wanderer gehört, Schuhe und Stock gestattet, werden ihnen die Schuhe, und, wenigstens bei Matthaeus, sogar der Wanderstab verboten. Andrerseits zeigt die schroffe Ablehnung gegen Samariter und Heiden, falls sie zu Q gehört, ebenso wie die Erwartung der in kürzester Frist bevorstehenden Wiederkehr des Menschensohns, daß auch die Fassung von Q ganz alt sein muß. Beide Fassungen, die kürzere in der Zwölferquelle des Marcus wie die erweiterte in Q, werden in den Anfängen des Christentums, in der Zeit, als die Propaganda unter den Juden Palaestinas begann, als Instruktionen für die von der Gemeinde von Jerusalem entsandten Wanderprediger entstanden sein; später hat dann jede der beiden Quellen eine der bereits fest formulierten Versionen aufgenommen.

Dies Ergebnis wird dadurch bestätigt, daß Paulus die Instruktion, und zwar in der Fassung von Q, als Herrenwort kennt: Kor. I 9, 14 οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν, womit die Anweisung Luc. 10, 7 umschrieben wird. Und kurz nachher v. 27 πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε verwendet er, wie Jülicher erkannt hat[1]), die unmittelbar daran anschließenden Worte Luc. 10, 8 ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, allerdings in einem sehr anderen Sinn, als sie gemeint sind: wenn man die Einladung zu einem Heiden annimmt, soll man ruhig essen, was vorgesetzt wird, ohne nachzuforschen, ob es Opferfleisch ist (μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν). Aber eben diese kecke Verschiebung des ursprünglichen Sinns zeigt nur um so deutlicher, daß Paulus diese Stelle im Sinn hat und in dem Herrenwort die Rechtfertigung für sein Verhalten und seine Weisung an die Korinther findet: es ist der echte Paulus, der uns in diesem Zuge ganz charakteristisch entgegentritt.

Im ersten Timotheusbrief 5, 18 wird dann der Spruch Luc. 10, 7 = Matth. 10, 10 neben Deut. 25, 4 direkt als Schriftwort zitiert: λέγει γὰρ ἡ γραφή· βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις, καί· ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. Diese Stelle ist bedeutsam

[1]) Einleitung in das NT. 1894, S. 200.

im höchsten Grade. Ob der Verfasser noch Q selbst, etwa in der Gestalt der Logia des Matthaeus, oder Lukas zitiert, läßt sich nicht entscheiden; aber dieses Zitat, das schwerlich später als in der flavischen Zeit geschrieben sein wird, ist das älteste Zeugnis für die Anreihung der christlichen Schriften an die der jüdischen Bibel und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons.

Die Einfügung der Instruktion in die Geschichte Jesu hat freilich nicht wenig Schwierigkeiten gemacht, die in den uns vorliegenden Darstellungen lediglich äußerlich beseitigt, aber nicht überwunden sind. Nach Lukas gilt sie nur für die Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu. Mit der Erfüllung seines Geschicks geht die Epoche des Friedens zu Ende und die des Kriegs beginnt, in der die Jünger sich nicht nur mit Ranzen und Geld, sondern auch mit dem Schwert ausrüsten müssen (22, 34 ff., oben S. 182). Aber in Wirklichkeit hat die Instruktion für die Zeit, als der Meister selbst auf Erden lehrte, garkeine Bedeutung, wie denn ja auch in Q bei Matth. 10, 23 und vollends in den weiter von Matthaeus angeschlossenen Stücken lediglich von der Zukunft, der Zeit des Christentums, die Rede ist. Daß es widersinnig ist, die Zwölf bei Lebzeiten des Meisters als Missionare im Lande herumziehend zu denken — zumal sie bei Marcus ja noch garnicht erkannt haben, daß er der Messias ist! —, während Jesus inzwischen isoliert bleibt, ist schon bemerkt. Marcus weiß denn auch aus der Zeit, da sie nach ihm auf der Wanderschaft sind, weiter nichts zu erzählen, als den allgemeinen Satz, daß sie Buße predigen, Dämonen austreiben und Kranke heilen (6, 13); Jesus zieht währenddessen als Lehrer von Dorf zu Dorf (6, 7). Dann kehren die Apostel zu ihm zurück und „melden ihm alles, was sie getan und gelehrt haben" (6, 30). Damit ist diese Episode erledigt; im übrigen wird die Lücke literarisch durch die Erzählung von Johannes' Ausgang ausgefüllt. Matthaeus hat sich noch einfacher beholfen: bei ihm „entsendet" zwar „Jesus diese Zwölf mit folgendem Auftrag" (10, 5), aber damit ist die Sache erledigt. „Nachdem Jesus mit der Anweisung an seine zwölf Jünger zu Ende war, ging er von dort fort, um in ihren Städten zu lehren und zu predigen" (11, 1); von der Aussen-

dung ist weiter nicht die Rede, im folgenden sind die Jünger ebenso bei ihm wie vorher. Lukas erzählt die Entsendung und Rückkehr der Zwölf ganz wie Marcus (9, 6. 10). Die Einsetzung der Siebzig dagegen berichtet er erst nach dem Petrusbekenntnis und der Verklärung, als Jesus die Wanderung nach Jerusalem zur Erfüllung seines Schicksals antritt; da schickt er sie voraus[1]) „in jede Stadt und Ortschaft, wohin er selbst kommen wollte“ (10, 1). Damit ist formell eine plausible Motivierung gewonnen; sachlich freilich steht sie nicht nur mit dem Inhalt der Instruktion in krassem Widerspruch, sondern es ist ein geradezu ungeheuerlicher Gedanke, daß Jesus das Land, das er durchziehn will, weit und breit mit einer Schar von 70 Boten überschwemmt hätte, die paarweise in die einzelnen Ortschaften ziehn.

Lukas hat dann auch dies Motiv, nachdem es seine Schuldigkeit getan hat, sofort fallen lassen. Von dem Auszug und der Tätigkeit der Siebzig ist mit keinem Wort die Rede, sondern unmittelbar auf die Instruktion folgt 10, 17 ff.: „Die Siebzig aber kehrten voll Freude zurück und sagten: Herr, auch die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen. Er aber sagte ihnen: ich habe den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel stürzen sehn. Siehe, ich habe euch die Gewalt gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten und auf die ganze Macht des Feindes, und nichts wird euch etwas zuleide tun. Jedoch nicht darüber freut euch, daß die Geister euch untertan sind, sondern darüber, daß eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind.“ Lebendig malt sich in diesen Worten die Freude über den überraschenden Erfolg der christlichen Mission; sie sind das Gegenstück zu den Schilderungen der Bedrängnis und der Verfolgungen, wie sie Marcus 13, 9 ff. gibt und Matthaeus hier 10, 17 ff. einlegt, und schildern die erfreuliche Kehrseite, in dem festen Vertrauen, daß alle Widerstände vergeblich sind und siegreich überwunden werden: der Satan

[1]) Ebenso 9, 52 beim Antritt des Zugs von Galilaea nach Jerusalem καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ, die in einem samaritanischen Dorf abgewiesen werden (oben S. 142 f.). Analog ist die Entsendung von zwei Jüngern vor dem Einzug in Jerusalem Marc. 11, 1 (Matth. 21, 1. Luk. 19, 29).

ist bereits gestürzt (Jes. 14, 12, vgl. Apokal. 12, 9 f.). Von dem Konflikt mit Rom ist auch in diesen Worten noch nicht die Rede; aber andrerseits können sie natürlich erst auf dem Höhepunkt der ältesten Mission konzipiert sein, geraume Zeit nach der Begründung der Christengemeinde von Jerusalem. Dem entspricht die Einsetzung der Siebzig als der Missionare an alle Völker der Erde. So mag diese in Verbindung mit 10, 17 ff. der Lukasquelle angehören und ursprünglich vielleicht mit 9, 52 (S. 279, 1) in engerem Zusammenhang gestanden haben[1].

Der Jubelruf über die Erfolge des Christentums
(Matth. 11, 25 ff. = Luk. 10, 21 f. [Q])

In Q folgte auf den Weheruf über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum unmittelbar ein Jubelruf Jesu über die ihm vom Vater gewährte Stellung mit dem Ruf an alle Welt, sich ihm anzuschließen. Lukas hat ihn 10, 21 f. an die Worte Jesu bei der Rückkehr der Siebzig angefügt und das dritte Glied am Schluß weggelassen, während Matthaeus ihn 11, 25 ff. vollständig gibt. Hier steht er scheinbar völlig isoliert, er wird durch den Satz ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν eingeleitet. Lukas hat die Zeitbestimmung beibehalten, im übrigen aber den Satz nach Analogie des Lobgesangs der Maria 1, 47 umgestaltet: „zu eben der Stunde jubelte er dem Heiligen Geist und sprach"[2]). Mithin stand auch dieser Satz, wohl in der Fassung des Matthaeus, in Q. Hier ist er mit dem Weheruf verbunden: dort die Ankündigung des Verderbens für die Städte, welche sich trotz aller in ihnen geschehenen Wundertaten nicht bekehrt haben und denen es schlimmer gehn wird als Tyrus und Sidon oder als Sodom, hier der Jubel über seine Mission und die segenbringende Macht, die ihm verliehen ist.

---

[1]) Natürlich eröffnet sich damit die Möglichkeit, die Sätze der Instruktion bei Lukas, die Matthaeus nicht oder in abweichender Fassung bringt, wenigstens zum Teil dieser Quelle zuzuweisen; aber mir ist das wenig wahrscheinlich.

[2]) ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο [ἐν fehlt in den besten Handschriften] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ = 1, 47 καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου.

Das Verständnis der Anlage und des Inhalts dieses vielbehandelten Spruchs hat E. Norden in einer tiefdringenden Untersuchung [1]) ganz wesentlich gefördert. Im Anschluß an D. F. Strauss weist er nach, daß er sich in Aufbau und Inhalt eng berührt mit dem Schlußwort der Weisheit des Jesus Sirach cp. 51. Er sucht dann weiter das gleiche Schema sowohl in der hermetischen Literatur wie in Anklängen bei Paulus, im Johannesevangelium und sonst nachzuweisen.

Die Anlehnung des Spruchs an das Schlußkapitel Jesus Sirachs im Gedankengang und wiederholt auch im sprachlichen Ausdruck ist ganz evident; dazu kommt, was Norden gleichfalls hervorhebt (S. 293 f.), ein gleichartiger Zusammenhang mit Sirach cp. 24. Aber im einzelnen muß ich Nordens Ergebnisse modifizieren. Das Schlußkapitel besteht formell nicht, wie Norden und andere annehmen, aus drei, sondern aus zwei Liedern. Das erste enthält das dankende Bekenntnis [2]) zu Gott für die Hilfe, mit der er den Verfasser aus schwerer Not, aus Verleumdung und Todesgefahr gerettet hat, und schließt im hebraeischen Original mit einem langen, in der griechischen sowie der syrischen Übersetzung ausgelassenen Lobgesang, in dem jeder Vers aufruft, sich zu Gott zu bekennen, und mit den Worten: „denn ewig währt seine Gnade" schließt [3]). Dann folgt ein zweites Lied v. 13—29, das in bekannter Weise alpha-

[1]) Agnostos Theos S. 277 ff. Die älteren Behandlungen, so auch die von Wellhausen und die von Harnack, Sprüche und Reden Jesu 189 ff. sind dadurch überholt.

[2]) Man pflegt ἐξομολογοῦμαί (oder -ήσομαί) σοι, womit das Lied ebenso wie das Logion beginnt, einfach durch „ich preise dich" zu übersetzen. Es ist in LXX die ständige Wiedergabe von הודה ליהוה „Jahwe preisen", und eben dies Wort steht natürlich auch im hebräischen Text des Sirach 51, 1. 12 sowie in den folgenden Versen, ferner v. 17. 21. Aber auch das hebräische Wort enthält den Begriff des Bekenntnisses, und daß er noch empfunden wurde, zeigt eben die Übersetzung durch ἐξομολογεῖσθαι. Smend (Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch, 1906) gibt es daher treffender durch „ich will Bekenntnis geben" wieder.

[3]) 51, 12 ff. nach Smends Übersetzung: „Darum will ich Bekenntnis geben und will preisen und benedeien den Namen des Herrn: Gebt Bekenntnis dem Herrn, denn er ist heilig, denn ewig währt seine Gnade. Gebt Bekenntnis dem Gott der Lobpreisungen, denn usw. Gebt Bekenntnis dem Hüter Israels" usw.

betisch gebaut ist[1]), d. h. die einzelnen Verse beginnen der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets. Daher ist es unzulässig, es in zwei Teile zu zerreißen. Der Verfasser rühmt sich, von Jugend auf nach der Weisheit (chokma, d. i. der auf richtiger Gotteserkenntnis beruhenden Lebensklugheit) gestrebt und Erkenntnis in reichem Maße gewonnen zu haben. „Und ihr Joch trug mir Ehre ein, und ich gebe Bekenntnis dem, der mich belehrte“[2]). Auch die Gabe der Rede hat Jahwe ihm verliehn, und so ruft er die Menschen herbei, von ihm zu lernen: „Kehrt ein bei mir, ihr Unverständigen, und verweilet in meinem Lehrhause! . . . Ich tue meinen Mund auf und rede von ihr, erwerbt euch Weisheit umsonst! Bringt euren Hals in ihr Joch, und möge eure Seele ihre Last tragen! . . . Seht mit euren Augen, daß ich mich wenig gemüht und viel Ruhe gefunden habe! Höret meine Lehre, wenig an Zahl[3]), und viel Silber und Gold sollt ihr mit ihr erwerben. Möge meine Seele sich freuen an meinem Hörerkreis, und ihr sollt nicht zuschanden werden, wenn ihr mein Lob singt[4]). Tut euer Werk vor der Zeit, so wird er euch Lohn geben zur rechten Zeit.“

Ganz analog ist cp. 24 (im Original nicht erhalten), wo die Weisheit selbst redet, die aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen ist und von ihm Israel zu ihrem Wohnsitz erhalten hat: „Kommt herzu alle, die ihr mich begehrt, und erlabt euch an meinen besten Früchten. Denn meiner zu gedenken ist süßer als Honig, und mich zu besitzen süßer als Honigseim. Die von

---

[1]) Das hatte Bickell schon 1882 erkannt; jetzt ist es durch das hebräische Original erwiesen.

[2]) Smend übersetzt למלמדי nach dem ursprünglichen Wortsinn „dem, der mich anstachelte“. Aber die abgeleitete Bedeutung „lehren“ ist so gewöhnlich, daß sie doch auch hier einzusetzen ist. LXX τῷ διδόντι μοι σοφίαν δώσω δόξαν.

[3]) Nur so kann במספר übersetzt werden; sollte aber nicht doch ursprünglich gemeint gewesen sein, daß der Unterricht sie nur wenig kostet, aber ihnen viel einbringt? Die griechische Übersetzung μετάσχετε παιδείαν ἐν πολλῷ ἀριθμῷ ἀργυρίου zieht fälschlich den Eingang der zweiten Vershälfte hinzu.

[4]) Im Griechischen ist der Text völlig und zwar offenbar mit Absicht geändert und die persönliche Beziehung beseitigt: εὐφρανθείη ἡ ψυχὴ ὑμῶν (statt נפשי) ἐν ἐλέει αὐτοῦ (statt בישיבתי) καὶ μὴ αἰσχυνθείητε ἐν αἰνέσει αὐτοῦ (statt בשירתי).

mir essen, hungern weiter nach mir, und die von mir trinken, dürsten weiter nach mir. Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden, und die mir dienen, sündigen nicht.“

Auch der Spruch in Q ist poetisch gebaut, also eine bewußte künstlerische Schöpfung, keine naturwüchsige Rede, und hebt sich dadurch stark von der Masse der übrigen Sprüche Jesu ab; nur etwa die Segenssprüche in der Bergpredigt und die Anklagen und Weherufe gegen die Pharisaeer kann man vergleichen. Er besteht aus drei Strophen, die beiden ersten von vier, die dritte von sechs Versen. Wie dem Umfang nach, ist er auch innerlich viel knapper und straffer gefaßt und zugleich viel gehaltreicher als die langen Ergüsse Jesus Sirachs. Konzipiert ist er, wie dieser, in semitischer Sprache, hebraeisch oder aramaeisch; daß er daraus wörtlich übersetzt ist, tritt vielfach deutlich hervor[1]. Er lautet:

25 ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,
ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν,
καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·
26 ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.
27 πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου·
καὶ οὐδεὶς ἐπέγνω[2] τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ,
οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς[3]
καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.
28 δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,
κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.
29 ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾽ ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ,
ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ,
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν·
30 ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

---

[1] v. 26 ὁ πατήρ als Vocativ; ὅτι = denn, ebenso v. 29. οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου = so war dein Belieben, dein Wille. Ferner ἐξομολογοῦμαι, s. o.; νήπιοι = פתאים, die Einfältigen, wie in LXX; v. 29 ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν = für euch.

[2] Matth. ἐπιγινώσκει, was im nächsten Gliede wiederholt wird (οὐδὲ τὸν π. τις ἐπιγ.); Lukas γινώσκει. Sowohl auf Grund der Citate (Harnack S. 196 ff.) wie der Parallelen entscheiden sich aber sowohl Harnack wie Norden (S. 301 f.) für den Aorist.

[3] Lukas verbessert stilistisch (s. Norden S. 77, 1 und 280, 1) in γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ υἱός und τίς ἐστιν ὁ πατήρ.

„Ich bekenne dir dankbar, Vater, Herr des Himmels und der Erde[1]), daß du dieses (s. u. S. 286) den Weisen und Verständigen verborgen und den Einfältigen enthüllt hast; ja, Vater, so war es dein Gefallen.

Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden; und niemand hat den Sohn erkannt als der Vater, noch den Vater als der Sohn, und wem ihn der Sohn enthüllen will.

Her zu mir, all ihr Mühseligen und Beladenen, und ich werde euch Ruhe geben! Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin sanft und demütig von Herzen, und so werdet ihr Ruhe für euch finden. Denn mein Joch ist tauglich und meine Last leicht."

Die erste Strophe enthält, wie das erste Lied bei Jesus Sirach, die Danksagung an Gott, freilich nicht für die persönlichen Schicksale, sondern dafür, daß er die Offenbarung eben denen zugänglich gemacht hat, die sie am dringendsten bedürfen. Die zweite entspricht dem ersten Teil des zweiten, alphabetischen Liedes, die Erwerbung der Erkenntnis, dort durch den nach Weisheit Strebenden, hier durch den göttlichen Sohn. Die dritte enthält, wie bei Sirach, den Schluß des Liedes, den Aufruf, dort an die Ungebildeten, hier an die Bedrückten, sich dem Lehrer willig anzuschließen, sein Joch auf sich zu nehmen und so den Gewinn, die innere Beruhigung, zu erwerben. Hier sind daher die Berührungen am engsten, die Anklänge zum Teil auch in den griechischen Übersetzungen noch fast wörtlich[2]); daneben stehen die Parallelen mit Sirach cp. 24[3]).

---

[1]) Bei Sirach 51, 1 ἐξομολογήσομαί σοι, Κύριε βασιλεῦ ist Κύριος der Eigenname der Gottheit, hebräisch אודך ייי המלך, in dem Spruch bei Q dagegen ist κύριος (adôn) Appellativ und der Eigenname der Gottheit aufgegeben; an seine Stelle tritt als ihre charakteristische christliche Bezeichnung das Wort „Vater".

[2]) Sir. 51, 23 ἐγγίσατε πρός με, ἀπαίδευτοι. v. 25 f. κτήσασθε αὐτοῖς (τὴν σοφίαν) ἄνευ ἀργυρίου. τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν. v. 27 ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν. v. 28 f. μετάσχετε παιδείαν . . . εὐφρανθείη ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐν ἐλέει αὐτοῦ. Im Hebräischen freilich lauten diese Worte: „möge meine Seele sich freuen an meinem Hörerkreis".

[3]) Besonders v. 19 f. (Worte der Weisheit selbst): προσέλθετε πρός με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου, καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε· τὸ

Außerdem ist εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν aus Jeremia 6, 16 verwendet, und zwar, wie bei einem semitischen Original natürlich, der hebraeische Text, nicht die hier abweichende griechische Übersetzung[1]).

In der zweiten Strophe hat der Satz: „Niemand hat den Sohn erkannt, als der Vater,“ Anstoß erregt, da ja der Nachdruck darauf liegt, daß die Erkenntnis des Vaters nur durch den Sohn möglich ist, dieser also der Vermittler und Offenbarer ist, während der umgekehrte Satz, die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater, die Mittlerrolle des Sohns aufzuheben scheint. Wellhausen wie Harnack wollen diese Worte daher in dem ursprünglichen Text von Q streichen[2]). Indessen mit Recht hat Norden S. 286 ausgeführt, daß der Satz nicht nur stilistisch ganz unentbehrlich, sondern auch inhaltlich durchaus begreiflich ist: die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn ist nur dadurch möglich, daß der Vater sich diesem offenbart hat und daß dadurch der Sohn die Kraft gewonnen hat, diese Erkenntnis weiter an die Menschheit zu übermitteln[3]). Derartige Sätze und Anschauungen dürfen eben nur psychologisch, nicht logisch analysiert werden wie ein philosophisches System: sie sind mit dem Geheimnis der Mystik umgeben und werden von der tastenden Intuition gebildet, die das Unfaßbare dennoch ahnend in Worte zu fassen versucht. Außerdem darf man die Schlußworte dieses Abschnitts mit entsprechender Variation auch auf sein erstes Glied beziehn; denn auch die Erkenntnis des Sohns, d. i. des Messiastums Jesu, ist ja nur durch göttliche Gnade möglich, wie das bei Matthaeus Jesus selbst beim

---

γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ μέλι γλυκύ, καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηροῦ.

[1]) LXX übersetzt fälschlich καὶ εὑρήσετε ἁγνισμὸν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν; das Hebräische hat „Ruheplatz“ (margoa‘).

[2]) Daß die beiden Glieder in Citaten gelegentlich umgestellt werden (wodurch der Sinn völlig zerstört wird), ist ohne Bedeutung.

[3]) Mit Recht verweist Norden auf Paulus Gal. 4, 9 νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, und Kor. I 13, 12 τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην, sowie 8, 3 εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ; ferner im Johannesevangelium 10, 15 in der Rede vom guten Hirten: ich kenne das Meine und das Meine kennt mich, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα, wobei offenbar unsere Stelle direkt benutzt ist.

Petrusbekenntnis ausspricht: *σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*[1]).

Diese Erkenntnis und die Möglichkeit ihrer Übermittlung ist Jesus durch den Willen des Vaters gegeben. Das wird in der ersten Strophe ausgesprochen, die daher logisch an zweiter Stelle stehn müßte: *ταῦτα* bezieht sich nicht auf einen unbekannten, von Matthaeus und Lukas weggelassenen Vorgang oder Ausspruch, sondern nimmt das folgende vorweg. Der Hymnus soll eben mit dem danksagenden Bekenntnis beginnen; darin tritt das überlieferte Schema, an das der Verfasser des Spruchs gebunden ist, deutlich hervor. Diese Erkenntnis wird aber, in scharfem Gegensatz zu Jesus Sirach, nicht durch die Einsicht der Verständigen gewonnen, sondern den Einfältigen gegeben; daher ruft Jesus diese in der dritten Strophe zu sich und fordert sie wie jener auf, sein Joch auf sich zu nehmen und von ihm zu lernen. Nicht nur formell, sondern auch inhaltlich ist sie unentbehrlich: der ganze Hymnus ist eine Einheit; wenn man, weil Lukas sie weggelassen hat, die dritte Strophe für Q streicht, wird der Spruch unvollständig und der Schluß, auf den er abzielt, fehlt.

Wenn der Vater dem Sohn „alles" übergeben hat, so handelt es sich dabei zunächst, wie Wellhausen mit Recht bemerkt, „nicht um die Macht, sondern um Erkenntnis, um Einsicht in die göttlichen Dinge, in das wahre Wesen der Religion"; an Stelle der jüdischen *παράδοσις*, der traditionellen Gesetzesauslegung, tritt bei Jesus „eine *παράδοσις*, die unmittelbar von Gott, nicht von Menschen stammt". Aber die wahre Erkenntnis, die Gnosis, die ihm verliehen ist, enthält und begründet zugleich die Herrschaft über die wahre geistige Welt, über das Gottesreich, im Gegensatz zu den feindlichen Mächten des irdischen Kosmos, dem Reich der Dämonen. So hat Lukas das Wort verstanden und es daher durchaus passend an den Spruch über den Sturz des Satans (oben S. 279) angeschlossen. Deshalb hat er die Schlußstrophe gestrichen. Aber er hat empfunden, daß der Spruch damit unvollständig wird und einer

---

[1]) Vgl. Joh. 6, 44 οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν, oder v. 65 ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός.

Ergänzung bedarf: so hat er einen andern Spruch aus Q[1]) angefügt, den Jesus nicht mehr an die Allgemeinheit, sondern speziell an die Auserwählten, seine Jünger, richtet[2]): „Selig die Augen, die schauen, was ihr schaut. Wahrlich, ich sage euch[3]), viele Propheten und Könige[4]) trugen Verlangen zu sehn, was ihr schaut, und haben es nicht gesehn, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört."

Mit vollem Recht sagt Norden S. 306, daß die Analyse des Logions „uns zum ersten Male einen wirklichen Einblick in die Werkstatt des Verfassers der Quelle Q gewährt". Es ist eine bewußt gestaltete literarische Komposition, die für ihren Aufbau ein Schema zugrunde legt, das uns, in viel breiterer Ausführung, bereits ein Vierteljahrtausend zuvor bei Jesus Sirach entgegentritt.

Aber Norden geht weiter. Er zieht den Schluß des hermetischen Traktats Poimandres heran, der etwa um dieselbe Zeit wie Q entstanden sein mag[5]), in dem er die gleiche Anlage und Ideenverbindung findet, und kommt so zu der Annahme eines Typus eines mystisch-theosophischen Traktats, der weithin in der religiösen Bewegung des Orients verbreitet gewesen und schriftlich wie mündlich in der Propaganda benutzt worden sei; diesen Typus habe sowohl Jesus Sirach wie Q verwendet. Darin vermag ich ihm nicht zu folgen, eine Verwandtschaft zwischen Poimandres und Q, die über die durch die gleiche Aufgabe, die Verkündung der Offenbarung, gegebene Analogie hinausginge, nicht zu erkennen. Im Poimandres ruft der Prophet, dem die Offenbarung zuteil geworden ist, die Menschen zusammen, um ihnen die neue Erkenntnis zu enthüllen, einsetzend mit einer Scheltrede, wie sie seit Hesiod dafür

[1]) Er steht bei Matthaeus 13, 16 f. im Anschluß an eine aus Marcus übernommene Parabel vom Säemann, welche τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν erschließt.

[2]) 10, 20 καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν.

[3]) ἀμὴν λέγω ὑμῖν bei Matth., von Lukas, wie oft, in λέγω γὰρ ὑμῖν korrigiert.

[4]) Matthaeus ersetzt die βασιλεῖς durch δίκαιοι, die Gesetzestreuen oder Frommen; das ist natürlich sekundär.

[5]) S. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, 1904.

stereotyp ist[1]). Ein Teil der Hörer verschmäht die Lehre und bleibt auf dem Pfade des Todes, der andre nimmt sie willig an und nährt sich vom ambrosischen Wasser. Dann schließt der Traktat mit einem Dankgebet (εὐλογία) an den πατὴρ θεός, der sich den Seinen zu erkennen gibt (ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις), und der Bitte um Gewährung der Fähigkeit (ἐνδυνάμωσόν με) die Menschen zu belehren, ἵνα φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ μὲν ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ[2]). εὐλογητος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Diese ἐξουσία besitzt auch Jesus, und auch ihm ist, wie dem hermetischen Propheten, die Erkenntnis, und damit „Alles" vom Vater übergeben worden. Aber über diesen in der Sache gegebenen Anklang geht die Berührung zwischen beiden Stellen nicht hinaus, der Aufbau ist im Poimandres ein ganz andrer. So scheint mir die Anlehnung an eine gemeinsame Vorlage nicht erwiesen.

Es kommt hinzu, daß der Unterschied der Sprache doch wesentlich stärker ins Gewicht fällt, als Norden angenommen hat. Der hermetische Traktat ist griechisch abgefaßt, Jesus Sirach dagegen und Q hebraeisch (rsp. aramaeisch). Bei beiden ist die Einwirkung eines griechischen Vorbildes vollkommen ausgeschlossen, während umgekehrt die hebräischen Vorbilder von der Übersetzung der Septuaginta an die religiöse, mystische und magische Literatur des Orients auch im griechischen Gewande stark beeinflußt haben. Daß das gleiche Schema auch noch in andern, nicht auf uns gekommenen Schriften benutzt wäre und diese als Mittelglieder zwischen Jesus Sirach und Q träten, kann gewiß nicht bestritten werden; aber darüber

---

[1]) Poimandres § 27 ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς δεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε κτλ.; und nachher 28 μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ. Das hat natürlich seine Analogie in dem Anruf an die ἀπαίδευτοι bei Jesus Sirach und an die Mühseligen (= νήπιοι) bei Q, so gut wie in der Predigt der μετάνοια durch Johannes und Jesus, ist aber doch sowohl inhaltlich wie formell etwas wesentlich anderes.

[2]) φῶς und ζωή, die das Wesen des πατὴρ τῶν ὅλων ausmachen (§ 21), spielen in dem Traktat dieselbe Rolle, wie im Johannesevangelium.

hinaus vermag ich einen greifbaren Zusammenhang nicht zu erkennen. Etwas wesentlich anderes ist natürlich die allgemeine Übereinstimmung und gegenseitige Beeinflussung der religiösen Ideen, in denen die verschiedenartigsten Elemente zusammenströmen; und in diesen Zusammenhang, zu dem das Judentum wesentlich beigesteuert hat, stellen sich neben dem Christentum auch die hermetische Literatur und die Schöpfungen der Gnosis. —

Religionsgeschichtlich ist der Spruch in Q von höchstem Interesse. Er enthält eine so treffende Charakteristik des Christentums und der Umwälzung, welche dasselbe in die Welt gebracht hat, wie schwerlich irgend ein anderes Wort. An Stelle der Herrschaft des Intellekts und der geschulten Erkenntnis des Verstandes, die in den philosophischen Systemen ihren vollendeten Ausdruck findet, aber auch vom Judentum und bei Sirach in dem Trachten nach der Chokma, der göttlichen Weisheit, und in der Interpretation des Gesetzes erstrebt wird, treten die Kräfte des Gemütslebens, die Sehnsucht nach Erlösung und Befriedung, nach unmittelbarer Verbindung mit der übernatürlichen Gotteswelt. In der ahnenden Erfassung der Gottheit und der dadurch gewonnenen mystischen, intuitiven Erkenntnis, der Gnosis, findet sie ihre Befriedigung; trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer Verworrenheit vermag sie die innere Gewißheit zu schaffen, den Zweifel zu überwinden und den Verstand zu beruhigen, und so ruft der Mittler zwischen Gott und Mensch, der „Sohn", die Einfältigen zu sich, denen er diese Erkenntnis erschließt, die sie willig hinnehmen und leicht tragen. Der richtige Gedanke, der in dem *credo quia absurdum* liegt, hat hier einen idealen Ausdruck gefunden; das Wort steht hoch über all den Versuchen, wie sie seit Paulus mit seinen Sprüngen rabbinischer Logik immer wieder gemacht worden sind, Glauben und rationelle Erkenntnis zu verbinden und auszugleichen, und stellt den Gegensatz in seiner ganzen Schroffheit in voller Klarheit hin.

Vergeblich suchen die Begründer der christlichen Wissenschaft, vor allem Origenes, diesen Gegensatz zu überbrücken oder vielmehr hinwegzuleugnen und das Christentum als eine Philosophie, als Erschließung der wahren Erkenntnis für die Gebildeten zu erweisen, während die ungebildete und dafür un-

fähige Masse sich mit den von ihr nur halb verstandenen symbolischen Formeln und Einkleidungen begnügen muß, deren wirklichen Sinn zu erfassen ihre Begabung nicht ausreicht. Denn dahinter steht doch immer, gerade bei Origenes, die absolute Gläubigkeit an das geoffenbarte Bibelwort, das er dann für die Gebildeten, so gut oder schlecht es gehn mag, in das philosophisch-mystische System hineinzwängt. Es ist geradezu erschütternd, daß zwei so völlig ehrliche, wahrheitsuchende und hochgebildete Menschen wie Origenes und Celsus im Grunde doch nur den gewaltigen Rückgang der Kultur, des geistigen Lebens und des wissenschaftlichen Denkens illustrieren, der seit dem Höhepunkt der griechischen Kultur unaufhaltsam immer weiter vorschreitet. Aus Origenes' „Philosophie" ist dann schließlich das verzwickte theologische Lehrgebäude des Christentums erwachsen; aber wenn sich die Kirche im übrigen gegen diese gewaltsame Umdeutung sträubte und ihn schließlich verketzert hat, hat sie nicht so unrecht. In Wirklichkeit stehn er und seine zahllosen Nachfolger unbewußt in schroffem Gegensatz gegen das Wesen des Christentums.

Es ist der Übergang der führenden Stellung von den Gebildeten zu den Ungebildeten, von den höheren Schichten, deren schöpferische Kraft und Leistungsfähigkeit erschöpft ist, zu den niederen Massen, der sich in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära stetig fortschreitend vollzieht, zunächst in der großen, schon mit und vor der Entstehung des Kaisertums einsetzenden religiösen Bewegung, innerhalb deren das Christentum sich ausbreitet und schließlich über alle Konkurrenten, wenngleich von ihnen aufs stärkste beeinflußt und umgewandelt, den Sieg gewinnt. Aber die Bewegung greift viel weiter: sie erfaßt alle Gebiete des kulturellen, geistigen, sozialen Lebens und erreicht die volle Herrschaft in der Aufrichtung der schrankenlosen Militärmonarchie und dem Regiment der Soldatenkaiser seit dem dritten Jahrhundert.

In dieser Bewegung entfalten sich zugleich von unten her neue geistige Kräfte, die nicht mehr im Verstande, im logischen Denken wurzeln, sondern in den unbestimmten, aber darum nur um so mächtigeren Trieben des Gemüts, des Empfindungslebens. So viel Absurdes und Verwirrendes sie mit sich führen, so ent-

halten sie doch einen gesunden und lebenskräftigen Kern. Vor allem machen sie sich auf dem Gebiete der Ethik und der Gestaltung des sozialen Lebens geltend, und hier verbinden sie sich mit den geläuterten Anschauungen, die sich sowohl innerhalb der orientalischen Volksreligionen und vor allem von den Zeiten der Propheten und der religiösen Dichtung her auf dem Boden des Judentums, wie innerhalb der griechischen Philosophie entwickelt hatten. Aus eigener Kraft hatten sie sich nicht, oder doch nur in beschränktem Umfang, durchsetzen können; die Verbindung mit den religiösen Strömungen gibt ihnen die Wucht dazu. In zahlreichen Kreisen führen sie zur vollen Weltflucht und Weltverneinung; aber daneben vermögen sie eine schöpferische Wirksamkeit zu entfalten, wenn auch die gleichfalls von unten her aufwachsende Verwilderung und Zersetzung der sozialen und politischen Ordnungen ihnen ein schweres Hemmnis bereitet und neue Schranken setzt. Der Keim, der so gepflegt und geborgen ist, hat sich dauernd lebensfähig erwiesen und die folgenden Jahrtausende immer von neuem befruchtet.

Es ist oft versucht worden, so zuletzt von Harnack, den Spruch als ein authentisches Wort Jesu festzuhalten. Das ist, wie Norden mit Recht hervorhebt, schon deshalb unmöglich, weil er das Erzeugnis literarischer Arbeit ist. Aber auch inhaltlich ist das ausgeschlossen. Gewiß knüpft er an Gedanken an, die auch in Jesus lebendig waren; aber so wie er vorliegt, ist er eine großartige Charakteristik nicht sowohl der Lehre Jesu, wie des aus dieser durch einen tiefgreifenden Umwandlungsprozeß erwachsenen Christentums. Formell lehnt der Verfasser, den man am besten mit den großen Dichtern des persischen Sufismus vergleichen wird, sich an ältere Vorbilder an; aber er legt, was ihm den innersten, beseligenden Kern seines Glaubens bildet, dem Erlöser selbst in den Mund, der ihm die Heilsgewißheit gebracht hat.

Die Zwölf

Die Apostel sind eine Schöpfung der christlichen Gemeinde und können nicht auf Jesus zurückgehn; aber sie werden, wie so vieles, was später entstanden ist — so im Schluß

des Matthaeus- und im Johannesevangelium z. B. auch die Taufe —, durch ein Wort von ihm sanktioniert und die Instruktion der Wandermissionare ihm in den Mund gelegt. Das Wort Apostel wird dabei in den älteren Berichten noch vermieden.

Zu diesen Aposteln werden auch die Zwölf gerechnet. Aber ihrem Ursprung und Wesen nach sind sie von ihnen verschieden, und der älteste Bericht, die Jüngerquelle des Marcus 3, 14a gibt ihnen denn auch einen ganz anderen Zweck: sie sind aus der Masse der Jünger ausgewählt, „damit sie bei ihm seien", sie sollen seine ständige Begleitung bilden. Auch bei Q wissen wir nicht, ob hier die Instruktion speziell an die Zwölf gerichtet war, und nicht vielmehr an eine unbestimmte Gruppe, wie bei Lukas an die Siebzig.

Für Lukas sind die Zwölf zugleich Apostel; aber eine Missionstätigkeit üben sie auch bei ihm nicht, abgesehn von den aus Marcus, indirekt also aus der Zwölferquelle, entlehnten Sätzen 9, 6. 10, weder zu Lebzeiten Jesu noch nachher; sie, oder vielmehr ihr Oberhaupt Petrus sanktionieren nur die Tätigkeit Anderer, aber sie bleiben dauernd in Jerusalem (vgl. Act. 8, 1). Hier besteht ihre Tätigkeit „im Gebet und Dienst des Gottesworts" (Act. 6, 1. 4) und der Sorge für die spezifisch jüdische Gemeinde, die „Hebraeer", während sie für die Hellenisten, die nach Jerusalem kommenden Gläubigen aus der Diaspora, eine besondere Behörde bestellen (Act. 6, 1 ff.); und von dieser, nicht von den Aposteln, geht dann die Mission aus, zunächst in Samaria, dann weithin in Syrien. Die Zwölf dagegen sind die von Jesus eingesetzten Oberhäupter der gläubigen Gemeinde. Ihre Zahl ist fest bestimmt, und daher ist es notwendig, nach dem Verrat des Judas die vakant gewordene Stelle wieder zu besetzen. Ihre eigentliche Bedeutung und ihre Autorität beruht darin, daß sie von Anfang an Zeugen der Heilsgeschichte „von der Taufe bis zur Auferstehung" gewesen sind, „in der ganzen Zeit, die der Herr bei uns ein- und ausging" (Act. 1, 21 f.). Diese Zeugenschaft wird immer wieder aufs stärkste betont, wie in der Schlußrede des Auferstandenen im Evangelium und bereits in der Vorrede (οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου), so durchweg im zweiten Buch. Das entspricht durch-

aus den schlichten Worten der Jüngerquelle, daß Jesus sie einsetzte ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ. Daher sind sie das Fundament, auf das die Kirche aufgebaut ist [1]) und auf dem in der Apokalypse das neue Jerusalem ruht [2]).

Die Zwölfzahl der auserwählten Jünger ist durch die zwölf Stämme Israels gegeben. Dieser Gedanke, der den Späteren ganz geläufig ist [3]), wird bei der Einsetzung nicht ausgesprochen, liegt dagegen einem Spruch in Q zugrunde, den Lukas 22, 28 ff. in das letzte Gespräch beim Abendmahl vor die Verkündung der Verleugnung Petri einlegt, während Matthaeus ihn 19, 28 in die Rede über die Gefahren des Reichtums im Anschluß an das Wort Petri, daß die Jünger alles im Stich gelassen haben, um Jesus zu folgen (= Marc. 10, 28. Luc. 18, 28), eingefügt hat. Er lautet bei Lukas: „Ihr seid die, die bei mir ausgeharrt haben in meinen Heimsuchungen" (πειρασμοί, d. i. den Leiden der Passion [4]) — das Wort könnte also in dieser Fassung eigentlich erst nach derselben, mithin von dem Auferstandenen gesprochen sein. In Wirklichkeit haben sich denn auch, wie gleich nachher in der Geschichte von Petrus' Verleugnung und ihrer Verkündung durch Jesus gesagt wird, die Zwölf dabei garnicht bewährt, wohl aber später bei den Verfolgungen durch die Juden; die geschichtlichen Vorgänge werden hier eben, wie so oft, als allbekannt und selbstverständlich betrachtet und daher antizipiert. Die Fortsetzung lautet: „und so vermache ich euch, wie mein Vater es mir getan hat, ein Königtum, daß ihr eßt und trinkt an meinem Tisch in meinem Königreich, und auf Thronen sitzt als Richter über die zwölf Stämme Israels." Bei Matthaeus ist der Eingang kürzer gefaßt und vielleicht

---

[1]) Ephes. 2, 20, wo neben ihnen noch die Propheten genannt werden: ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων . . . ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. Ebenso 3, 5: das μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, das ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις. Daher ist dann alle Überlieferung und Literatur, die als bindend anerkannt wird, apostolischen Ursprungs; so schon Petr. II 3, 2 = Jud. 17. Clemens epist. I 42.

[2]) Apocal. 21, 14 καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχον θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.

[3]) z. B. ep. Barnab. 8, 3. Hermas sim. 9, 17, 1.

[4]) Vgl. HARNACK, Zur sechsten Bitte des Vaterunsers, Ber. Berl. Ak. 1907, 942 ff.

ursprünglicher — man kann aber auch vermuten, daß die Antizipation absichtlich gestrichen ist, zumal im übrigen der Text bei Lukas ursprünglicher erscheint: „Wahrlich ich sage euch, ihr, die ihr mir gefolgt seid, werdet in der Wiedergeburt [1]), wenn der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, auch auf zwölf Stühlen sitzen als Richter über die zwölf Stämme Israels." Die Stellung, die sie auf Erden nur in der Theorie einnehmen, wird ihnen für das messianische Reich auch tatsächlich zugesichert. Das Wort steht ganz auf dem Boden des Judentums und greift über dasselbe nicht hinaus; der Gedanke der Heidenmission und der Einschließung aller Völker der Erde — auf die dann Hermas und andere die zwölf Stämme deuten — in die Gemeinde des wahren Israel liegt hier noch völlig fern.

Der nebenstehende Katalog der Zwölf zeigt an den vier Stellen, an denen er gegeben wird (Marc. 3, 16 ff. Matth. 10, 2 f. Lukas ev. 6, 14 ff. und Act. 1, 13 f.), einzelne Varianten.

Daß Marcus die Grundlage bildet, zeigt sowohl die Erwähnung der Umnamung des Petrus [2]) wie der überall wiederkehrende Zusatz, daß Judas der Verräter ist, und vor allem die, trotz einzelner Verschiebungen, in der Hauptsache übereinstimmende Reihenfolge. Bedeutsam ist, daß Matthaeus und Lukas im Evangelium den Andreas wieder zu seinem Bruder stellen, während Marcus die Anordnung der Zwölferquelle bewahrt. Eine Korrektur haben beide nur an dem zehnten Namen bei Marcus, Thaddaeus, vorgenommen: Matthaeus nennt statt seiner den Lebbaeus [3]), Lukas beidemal Ἰούδας Ἰακώβου. Das muß

[1]) ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, bei der Erneuerung der Welt. Das Wort findet sich sonst nur noch Tit. 3, 5.

[2]) Matthaeus läßt sie weg und sagt hier wie schon bei seiner ersten Einführung nur Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος. Auch Lukas nennt ihn gleich bei der Berufung 5, 8 Σίμων Πέτρος, aber im Katalog Σίμωνα, ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον. Die „Donnersöhne" dagegen hat nur Marcus.

[3]) Die Handschriften haben vielfach auszugleichen gesucht; viele bieten Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, andere einfach Θαδδαῖος; einige setzen dafür aus Lukas Ἰούδας ὁ τοῦ Ἰακώβου ein. Das Richtige, lediglich Λεββαῖος, hat nur D und ein paar lateinische Handschriften. — Über die Bezeichnung des Matthaeus als Zöllner s. o. S. 245.

Katalog der Zwölf

Marcus	Matthaeus	Lukas ev.	Lukas act.
1. Simon Petrus	1. Simon Petrus	1. Simon Petrus	1. Petrus
2. Jakobus (Söhne des Zebedaeus, Boanerges)	2. Andreas, sein Bruder	2. Andreas, sein Bruder	2. Johannes
3. Johannes (Söhne des Zebedaeus, Boanerges)	3. Jakobus (Söhne des Zebedaeus)	3. Jakobus	3. Jakobus
4. Andreas	4. Johannes (Söhne des Zebedaeus)	4. Johannes	4. Andreas
5. Philippus	5. Philippus	5. Philippus	5. Philippus
6. Bartholomaeus	6. Bartholomaeus	6. Bartholomaeus	6. Thomas
7. Matthaeus	7. Thomas	7. Matthaeus	7. Bartholomaeus
8. Thomas	8. Matthaeus der Zöllner	8. Thomas	8. Matthaeus
9. Jakobus, Sohn des Alphaeus	9. Jakobus, Sohn des Alphaeus	9. Jakobus, Sohn des Alphaeus	9. Jakobus, Sohn des Alphaeus
10. Thaddaeus	10. Lebbaeus	10. Simon ὁ καλούμενος ζηλωτής	10. Simon ὁ ζηλωτής
11. Simon ὁ Καναναῖος	11. Simon ὁ Καναναῖος	11. Judas, Sohn des Jakobus	11. Judas, Sohn des Jakobus
12. Judas Iskarioth	12. Judas ὁ Ἰσκαριώτης	12. Judas Iskarioth	—

auf abweichende Überlieferungen zurückgehn, die ihnen zuverlässiger erschienen als die Liste des Marcus. Es lagen mithin im ganzen vierzehn Namen vor, aus denen zwölf ausgewählt werden mußten — eine ähnliche Schwierigkeit, wie bei der Feststellung der Namen der zwölf Stämme Israels. Den Judas, Sohn des Jakobus, des Lukas hat auch das Johannesevangelium berücksichtigt, in dem im übrigen die Zwölf nur 6, 67 ff. und 20, 24 ganz unvermittelt auftauchen und von ihrer Einsetzung nichts berichtet wird [1]); denn wenn es hier 14, 22 bei der letzten Rede Jesu (über den Parakleten) heißt λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης, so kann nur der Sohn des Alphaeus gemeint sein [2]). Andrerseits ist Philippus als einer der Zwölf verdächtig; die Vermutung liegt nahe, daß er mit dem Diakon identisch ist, von dem in der Apostelgeschichte so viel erzählt wird; jedenfalls hat ihn das Johannesevangelium, in dem er eine große Rolle spielt, mit diesem zusammengeworfen (s. u. S. 338).

Welche Liste die beste ist, läßt sich nicht entscheiden, denn wir wissen über alle diese Persönlichkeiten garnichts. Sehr wichtig ist aber, daß solche Schwankungen überhaupt möglich waren; sie zeigen, daß „die Zwölf" keineswegs ein so einheitlich und ständig auftretender und vor allem kein in seinem Bestande so allgemein bekannter Kreis gewesen sind, wie es die Überlieferung darstellt.

Sollen wir nun mit Wellhausen, dem Joh. Weiss u. a. folgen, annehmen, daß die Zwölf nicht von Jesus eingesetzt, sondern erst von der Christengemeinde in Jerusalem als ihr Vorstand geschaffen sind? Die Konsequenz würde sein nicht nur, daß dann Judas Iskarioth in Wirklichkeit niemals zu ihnen gehört hat, wie Wellhausen im Anschluß an Schleiermacher denn auch postuliert, sondern weiter, daß der Bericht des Lukas Act. 1, 15 ff.

[1]) Ob Nathanael, dessen Berufung 1, 45 ff. erzählt wird (erwähnt noch 21, 2), nach der Ansicht des Verfassers in diesen Kreis gehörte, läßt sich nicht sagen. Das gleiche gilt von dem Zöllner Lewi der Jüngerquelle Marcus 2, 14; er ist ein Sohn des Alphaeus, könnte also ein Bruder des Jakobus ὁ τοῦ Ἀλφαίου sein.

[2]) Später wird dieser Judas oft mit Thaddaeus oder Thomas identifiziert, und in der edessenischen Abgarsage tritt an Stelle des Thaddaeus der Name Addaeus.

über die Ersatzwahl des Matthias an seine Stelle unhistorisch ist und Matthias entweder von Anfang an (d. h. von ihrer Einsetzung nach Jesu Tode) zu den Zwölf gehörte, oder daß er lediglich eine Fiktion ist.

Gegen WELLHAUSENS Annahme spricht schon aufs stärkste, daß in dem ältesten Stück christlicher Überlieferung, das wir überhaupt besitzen, dem Credo bei Paulus Kor. I 15, die „Zwölf" bereits vorkommen, als diejenigen, denen der Auferstandene an zweiter Stelle, gleich nach Petrus, erschienen ist [1]; mithin müssen sie nach der zugrunde liegenden Tradition damals bereits bestanden haben, also von Jesus eingesetzt sein. Daß es bei der Erscheinung in Wirklichkeit, nach dem Wegfall des Judas, nur elf gewesen sein können, kommt nicht in Betracht. sondern bestätigt nur, daß wir es mit einem festen Begriff zu tun haben, bei dem es nicht darauf ankommt, ob eine Stelle zeitweilig nicht besetzt ist [2]. Es würde ganz zwingender Gründe bedürfen, um dieses Zeugnis zu entkräften [3].

In Wirklichkeit spricht nun aber gerade dasjenige Argument, auf das SCHLEIERMACHER und WELLHAUSEN sich berufen, die Aufnahme des Judas unter die Zwölf, am allerstärksten für die Geschichtlichkeit ihrer Einsetzung durch Jesus (vgl. o. S. 173 f.). Wie wäre es denkbar, daß die Christengemeinde den Verräter, den sie verabscheut, in den Kreis der auserwählten Vertrauten aufgenommen hätte, wenn er garnicht in denselben gehörte? Der Verrat warf ja ein eben so bedenkliches Licht auf die neue Gemeinde der Heiligen, wie der des Kallippos an Dion auf die Akademie

---

[1]) Es ist zu beachten, daß Paulus, wie er überhaupt durchweg Κηφᾶς sagt (Πέτρος findet sich bei ihm nur Gal. 2, 7 f.), die aramaeische Namensform auch in dieser festen Formel beibehalten hat. Auch das zeigt, wie nahe sie noch dem Ursprung steht.

[2]) Lukas hat das berücksichtigt und sagt daher ev. 24, 9. 33. Act. 1, 26 οἱ ἕνδεκα (ebenso act. 2, 14 ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα), desgleichen Matth. 28, 16 οἱ ἕνδεκα μαθηταί. Umgekehrt sagt z. B. Diodor XII 25, 1 οἱ δέκα νομογράφοι (Übersetzung von *decemviri*) βοηθοῦντες τῷ συνάρχοντι, obwohl es natürlich nur neun sind; und Antonius und Octavian bleiben *triumviri* auch als Lepidus abgesetzt ist.

[3]) Es kommt noch hinzu, daß der Herrnbruder Jakobus unter die Zwölf nicht aufgenommen ist, obwohl er in der Gemeinde alsbald eine führende Stellung gewinnt.

Platos, und die Tatsache, daß der Messias so wenig Menschenkenntnis gezeigt hatte, bildete einen schweren Anstoß, den man nach Möglichkeit zu erklären und zu beseitigen suchen mußte[1]). So wird zunächst in der Zwölferquelle die sachlich ganz unmögliche Geschichte erfunden, daß Jesus den Verräter nicht nur kennt, sondern auch bei der letzten Mahlzeit ihn bezeichnet, auf Grund von Psalm 41, 10 „auch der Mann meines Friedens (d. i. der mit dem ich in Freundschaft lebte), auf den ich vertraute, der mein Brot aß (ὁ ἐσθίων ἄρτους μου = ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ Marc. 14, 18), hat die Ferse wider mich erhoben." Bei Matthaeus wird das weiter ausgemalt, und das Geld, um das er ihn verriet (Marc. 14, 11 ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι), auf Grund von Zacharja 11, 12 καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς auf dreißig Silberstücke bestimmt (Matth. 26, 15 οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια), und zugleich das Schicksal des Verräters unter Benutzung derselben Stelle geschildert (s. Bd. III). Bei Lukas „geht Satan in Judas ein" (22, 3), und so kann der Teufel den bei der Versuchung mißglückten Angriff auf Jesus erneuern[2]). Das Johannesevangelium hat das übernommen (13, 2 τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης — hier erhält Judas noch einen Vater und wird wie auch 6, 71 und 13, 26 feierlich mit vollem Namen genannt, wie ein griechischer Bürger — und 13, 27, als Jesus ihm den Bissen Brot gegeben hat καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς); die Szene beim Abendmahl wird noch weiter ins Unmögliche ausgestaltet, schon vorher opponiert er Jesus 12, 4 ff. und ist sein diebischer Kassenführer. Aber Jesus weiß von Anfang an, daß er der Verräter und „ein Teufel" (διάβολος) ist 6, 64. 70 f. 13, 11; aber er hat ihn aufgenommen, „damit die Schrift erfüllt werde" 13, 18[3]) und zitiert dabei die Stelle des Zacharja.

---

[1]) Wellhausen hilft sich darüber hinweg mit der Bemerkung: „aber sie übersahn (!!) zunächst diese Bedenklichkeit und wendeten sie hernach um zur Glorifizierung Jesu und zum Beweis der Erfüllung der Schrift (Ps. 41, 10)".

[2]) 4, 13 συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ, s. o. S. 97, 2.

[3]) Vgl. das Schlußwort 14, 30 f. οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρ-

Somit ist kein Zweifel, daß die Zwölf durch Jesus eingesetzt sind, und zwar, wie sowohl die Jüngerquelle wie die Zwölferquelle berichten, durch einen einmaligen Akt, auf einem Berge in Galilaea [1]). Denn die Zwölf sind ein geschlossener, einheitlicher Begriff; sie können daher, mochten auch über die Zugehörigkeit eines oder des anderen Zweifel bestehen, nicht etwa allmählich durch spontanen Zusammenschluß eines engeren Kreises innerhalb der größeren Jüngerschar entstanden sein. Aber eine größere Bedeutung gewinnen sie erst nach seinem Tode, als die von ihm Auserwählten; sie übernehmen daher die Leitung der sich in Jerusalem sammelnden und ausbreitenden Gemeinde, und eben darum muß die leer gewordene Stelle wieder besetzt werden, nicht durch menschliche Wahl, sondern durch göttliche Entscheidung, die unter Gebet durch das Los herbeigeführt wird [2]).

Für Jesus selbst dagegen ist die Einsetzung der Zwölf ein symbolischer Akt; und darum ist die Frage, ob sie von ihm stammen, von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung seiner Gedanken und seines Auftretens. Sie sind eingesetzt als die Repräsentanten der zwölf Stämme Israels: darin liegt zugleich der Anspruch, der Messias zu sein, und auf der andern Seite die rein jüdische Auffassung, die über den Horizont des Volkes nicht hinaussieht, oder höchstens in dem Umfang, wie bei der Gewinnung von der Gemeinde angeschlossenen gêrîm, Proselyten. Diese Auffassung ist in dem Spruch Luc. 22, 28 = Matth. 19, 28 ausgesprochen; und an ihr hat die christliche Gemeinde in Jerusalem unter der Führung der Zwölf und ihres Oberhaupts Petrus zunächst durchaus festgehalten.

χεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (d. i. der Satan in Gestalt des Judas)· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, ἀλλ᾽ ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατὴρ οὕτως ποιῶ.

[1]) Lukas hat das 6, 12 ff. weiter ausgestaltet: Jesus bereitet sich die Nacht hindurch durch Gebet auf den Akt vor, beruft dann am folgenden Morgen die Jünger und trifft die Auswahl. Darauf geht er hinab in die Ebene und hält die sog. Feldpredigt vor der sich versammelnden Menge, in der die μαθηταί den Mittelpunkt bilden.

[2]) Diese naive Art, den Willen der Gottheit dadurch zu ermitteln, daß man ihr zwei Möglichkeiten zur Entscheidung vorlegt, findet sich bekanntlich nicht selten in ganz derselben Weise bei den aegyptischen und den griechischen Orakeln.

Die Stellung der Evangelien zu Samaritanern und Heiden

In den Hauptquellen des Marcus ist von einer Heidenmission noch keine Rede. Jesus verkündet zwar eine διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς 1, 22. 27, und steht in scharfem Gegensatz gegen diese und die Pharisaeer; aber bei den Konflikten mit ihnen handelt es sich durchweg um die richtige Auslegung des Gesetzes und die Erfassung seines wahren Geistes, er steht durchaus auf dem Boden des Judentums. Als im Gebiet von Tyros eine dort ansässige Heidin sich an ihn wendet, will er zunächst nichts von ihr wissen: seine Aufgabe ist, den Hauskindern Brot zu geben, nicht es vor die Hunde zu werfen; nur ihr Wort, daß die Hunde doch die Brocken unter dem Tisch auflesen, bestimmt ihn, ihrer Tochter die Heilung zu gewähren (7, 25 ff.). Das geht über das jüdische Proselytentum, wie es das Gesetz gestaltet, in keiner Weise hinaus; es klingt unmittelbar an an das Wort bei Zacharja 8, 23: „in jenen Tagen werden zehn Männer aus allen Zungen der Heiden nach dem Rockzipfel eines Juden greifen und sagen: wir wollen mit euch gehn, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist.“ Auch die Scharen, die wie aus Juda und Jerusalem, so „aus Idumaea, dem Lande jenseits des Jordan und dem Gebiet von Tyrus und Sidon“ nach Galilaea zu dem Wundertäter strömen (3, 8), sind offenbar Juden oder Proselyten. Nur in dem Gleichnis vom Weinberg 12, 1 ff. (o. S. 167) kann man vielleicht in dem Schluß, daß der Herr die rebellischen Bauern, die seinen Sohn erschlagen haben, umbringt und „den Weinberg Andern gibt“, eine Andeutung der Heidenmission sehn. Direkt ausgesprochen aber ist sie nur in der einer gesonderten Quelle entstammenden eschatologischen Rede c. 13, daß vor dem Eintritt der Weltkatastrophe „zuerst das Evangelium an alle Völker verkündet werden muß“ (13, 10 = Matth. 24, 14). Den Auftrag dazu aber gibt Jesus bei Marcus nirgends, auch nicht in der Instruktion der Apostel. Von den Samaritanern ist bei ihm überhaupt niemals die Rede; wohl aber umgeht Jesus bei dem Zug nach Jerusalem ihr Gebiet.

Auf demselben Standpunkt steht Q. In der Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum gibt es das Gegenstück zu der

Frau bei Tyrus, und auch hier erwirkt das Übermaß des Glaubens, „wie ich ihn bei Niemand in Israel gefunden habe“, die Gewährung. Daran schließt Matthaeus 8, 11 einen Spruch, den Lukas 13, 28 ff. in anderem Zusammenhang bringt, der im Anschluß an prophetische Stellen, vor allem Jes. 49, 12 und Maleachi 1, 11, verkündet, daß „viele von Ost und West kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen werden, die Söhne des Königtums aber werden in die Finsternis draußen hinausgestoßen werden, wo Weinen und Zähneknirschen herrscht“. Aber der Standpunkt ist durchweg rein jüdisch, von Heidenmission ist keine Rede, weder in den Gleichnissen vom Himmelreich, noch, wie wir gesehn haben, in der Instruktion der Apostel, im Gegenteil, sie sollen den Samaritern (das einzige Mal, daß sie bei Matthaeus vorkommen) fern bleiben. Auch die Matthaeusquelle hat durchaus den jüdischen Standpunkt, sie fordert die Erfüllung des Gesetzes wie Q, aber steigert seine Gebote weit über den Wortlaut hinaus — dabei fällt 6, 7 und 32 eine Warnung vor der Art der Heiden, der ἔθνη. Indessen Israel hat sein Heil verscherzt; und so steht 21, 43, von Matthaeus an den Spruch vom verworfenen Eckstein (= Marc. 12, 10) angefügt, die Verkündung, daß „das Gottesreich von euch weggenommen und einem Volk gegeben werden wird, das seine Früchte trägt“, d. h. an die christliche Gemeinde. Auch der Verfasser des Evangeliums ist, seinem streng judenchristlichen Charakter entsprechend, nirgends weiter gegangen; er hat sogar 4, 25 in der oben angeführten Stelle Marc. 3, 8 die heidnischen Bezirke, aus denen die Menge herbeiströmt, gestrichen[1]). Der Befehl zur Mission, zur Belehrung „aller Völker (Heiden)“ wird erst 28, 19 vom Auferstandenen im Schlußwort des Evangeliums gegeben.

Lukas dagegen erweist sich auch hier als echter Schüler des Paulus. Allerdings glaubt er, die Geschichte vom Haupt-

[1]) Allerdings sagt er vorher 4, 24 καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν. — Hierher gehört auch, daß er in der eschatologischen Rede 24, 20 zu Marcus 13, 18: „betet, daß (die Katastrophe) nicht im Winter eintrete“ — weil die Not ohnehin schon furchtbar sein wird — hinzusetzt: „noch am Sabbat“ — weil man da nichts tun und den weiten Weg der Flucht ins Gebirge nicht zurücklegen darf.

mann von Kapernaum dadurch begreiflich machen zu müssen, daß dieser ein Judenfreund ist und die jüdischen Ältesten für ihn interzedieren (7, 3f.). Aber innerlich ist er, mag er jüdischen oder heidnischen Ursprungs sein, vom Judentum losgelöst, ganz anders als Marcus und Matthaeus. Die Erörterungen über das Gesetz und seine richtige Auslegung treten bei ihm dem übrigen Stoff gegenüber bereits stark in den Hintergrund, die lange Diskussion über kultische und innere Reinheit Marc. 7, 1—23 hat er ausgelassen. In der sog. Feldpredigt ist, im Gegensatz zur Bergpredigt, vom Gesetz überhaupt nicht die Rede. Die Geschichte von der Syrophoenikerin bei Tyros hat er nicht aufgenommen, und in der Instruktion der Apostel (bei ihm der Siebzig) die Warnung vor Heiden und Samaritanern gestrichen (oben S. 274); und Jesus zieht bei ihm nach Jerusalem unbedenklich durch das samaritanische Gebiet. In seiner Sonderquelle steht das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (10, 29ff.) und die Geschichte von dem samaritanischen Aussätzigen, der, obwohl ἀλλογενής, im Gegensatz zu den neun jüdischen seine Dankbarkeit bezeugt (17, 11ff.). In der Predigt in Nazaret, 4, 16ff., wird der Spruch bei Marcus 6, 4 (= Matth. 13, 57), daß kein Prophet in seinem Heimatsort und seiner Familie (ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ) geehrt wird, dahin umgedeutet, daß er in seinem Heimatlande kein Ansehn gewinnen kann (οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ). Denn das bedeutet πατρίς hier: es folgt der Hinweis darauf, daß Elias und Elisa, obwohl es zu ihrer Zeit viele Witwen und viele Aussätzige in Israel gab, nicht zu ihnen, sondern zu der Witwe in Sarepta in Phoenikien und zu dem Syrer Naeman gesandt wurden, ein deutlicher Hinweis auf die Entwicklung des Christentums. Die Einsetzung der Siebzig nimmt tatsächlich die Heidenmission vorweg (s. o. S. 275); der Auftrag zu dieser wird jedoch auch bei ihm, wie bei Matthaeus, erst vom Auferstandenen im Schlußwort 24, 47 erteilt.

Für das Johannesevangelium endlich ist das Judentum erledigt und kommt tatsächlich nicht mehr in Betracht, wenn es auch, auf Grund des benutzten Materials, noch Diskussionen über den Sabbat bringt (5, 9ff. 7, 22f. 9, 14ff.). Aber die Mission des Christus, des göttlichen λόγος, des φῶς ist nicht an

die Juden, sondern an den κόσμος, die gesamte Menschheit gerichtet. Die Juden haben das Gesetz nicht verstanden, sonst würden sie Christen werden; sie gehorchen Moses nicht, dieser ist daher ihr Ankläger (5, 45 f.). Sie sind die Abtrünnigen, nicht die Christen, wenn diese dadurch auch ἀποσυνάγωγοι werden (9, 22. 12, 42. 16, 1). Das Alte Testament wird zwar nicht selten zitiert, aber schon ganz in der Art, wie von da an in der christlichen Literatur, zum Erweise, daß die Schrift garnicht auf das Judentum, sondern auf das Christentum zielt. Ein besonderer Auftrag zur Heidenmission wird nicht gegeben [1]), auch nicht bei der Anblasung mit dem Geist durch den Auferstandenen 20, 21 f. oder bei der Rede über den Paraklet, aber nicht etwa, weil diese Jesus noch fern liegt, sondern weil sie für den Verfasser und seinen Leserkreis selbstverständlich ist. Ihren Ausdruck findet die Entwicklung, die das Christentum inzwischen durchgemacht hat, in dem Wort an die Juden 10, 16: „ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Hofe sind; auch die muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören, und es wird éin Hirt und éine Herde sein."

[1]) Mit den Samaritern verkehrt Jesus hier bekanntlich ganz unbedenklich und findet hier zahlreiche Gläubige (4, 41).

IX

Das Evangelium des Lukas und das Johannesevangelium

Der Aufbau des Evangeliums des Lukas

Wir kehren jetzt noch einmal zu Lukas zurück, um den Aufbau seines ersten Buchs und seine Art der Quellenbenutzung genauer zu analysieren. Daß er von dem Recht des Historikers reichlich Gebrauch macht, die verschiedenen Quellen ineinanderzuarbeiten und die Tatsachen so zu gruppieren und zu gestalten, wie die Dinge nach der von ihm gewonnenen Anschauung verlaufen sein müssen, und danach Angaben zu korrigieren, die nach seinem Urteil fehlerhaft und ungeschichtlich sind, haben wir bereits gesehn; dadurch versucht er, einen inneren Zusammenhang zu schaffen und die fortschreitende Entwicklung lebendig hervortreten zu lassen.

Nach dem Abschluß der Jugendgeschichte Jesu, in die die des Johannes eingefügt ist, gibt er zunächst für das Auftreten des Johannes das ganz genau festgelegte Datum. Dann folgt seine Predigt, in der er mit Q und Marcus eine dritte Quelle verbindet, die den zuströmenden Massen nach ihrem Beruf Lebensregeln gibt. Die Verkündung des größeren Nachfolgers wird dadurch eingeleitet, daß „das Volk in Erwartung war und alle in ihrem Herzen überlegten, ob Johannes nicht der Messias sei“ (3, 15). Dann wird der Bericht über ihn sogleich mit dem Satz: „auch vieles andere verkündete er in Mahnreden an das Volk“ und der kurz erledigten Angabe über seine Gefangensetzung durch Herodes abgeschlossen[1]).

---

[1]) Den Vorwurf wegen der Ehe mit Herodias berichtet er nur so kurz, daß man seine Worte ohne die Parallelberichte kaum verstehn

So ist die Geschichte Jesu formell von der des Johannes losgelöst und selbständig hingestellt. Sie beginnt mit der Taufe. Dann folgt, da genaue chronologische Daten nicht vorlagen, wenigstens die Angabe, daß er bei seinem Auftreten „ungefähr dreißig Jahre alt war“ (oben S. 50), sowie sein Stammbaum. Darauf kommt die von Lukas stark überarbeitete Versuchungsgeschichte (oben S. 97, 1. 2), die Abwehr der Angriffe des Teufels „auf eine Weile“, wodurch sogleich auf Judas' Verrat hingewiesen wird. „Und Jesus kehrte in der Kraft des Geistes zurück nach Galilaea; und das Gerücht über ihn verbreitete sich in der ganzen Umgegend. Und er lehrte in den Synagogen und wurde von allen gepriesen.“

An den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu setzt Lukas nicht die Berufung der Jünger, sondern eine Antrittspredigt in der Synagoge am Sabbat, und zwar in Nazaret — wobei er die Korrektur seiner Vorlage dadurch verrät, daß er die Leute unbedachter Weise von seinen Taten in Kapernaum reden läßt (oben S. 100 f.). Als Thema wählt er eine Stelle des Jesaja, die ihm ermöglicht, sich zwar nicht ausdrücklich, aber doch tatsächlich deutlich genug als Messias zu proklamieren; und in der anschließenden Diskussion deutet er den Übergang des Heils zu den Heiden an. Der Mißerfolg und die Verjagung — die Hörer wollen ihn vor der Stadt steinigen, aber „er geht mitten durch sie davon“ — ist aus der späteren Erzählung bei Marcus 6 hierher versetzt, der Gegensatz gegen die Familie dagegen ist gestrichen, die Begegnung mit Mutter und Brüdern wird erst weit später 8, 19 f. kurz gebracht, um des anschließenden Wortes willen, daß die, die seine Lehre hören und befolgen, seine Familie sind (oben S. 75).

So geht er jetzt nach Kapernaum und vollbringt hier zahlreiche Wunder, darunter auch die Heilung der Schwiegermutter

---

würde. Dagegen fügt er hinzu, daß „Johannes ihn auch wegen alles andern Bösen, das er getan hatte“, getadelt habe, und er das jetzt durch die Gefangensetzung des Johannes noch vermehrt (προσέθηκεν καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν, κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ). Auch die Hinrichtung des Johannes erzählt er nicht, sondern nur ihre Erwähnung durch Herodes (9, 7—9); dagegen hat er die Anfrage des Johannes bei Jesus 7, 18 ff. aus Q aufgenommen.

des Simon, die absichtlich vorweg genommen wird, so stark das der ursprünglichen Überlieferung widerspricht: denn erst dadurch, daß er sich bewährt hat, wird es ihm möglich, Jünger zu gewinnen, den Simon Petrus und die beiden Zebedaeussöhne — Andreas ist gestrichen —, deren Berufung im Gegensatz gegen die knappe Überlieferung legendarisch ausgemalt wird. Den Zug, daß die Dämonen ihn als Gottessohn und Messias kennen, er aber nicht will, daß sie das verkünden (Marcus 1, 24 f., verbunden mit 3, 11 f.), hat Lukas beibehalten (4, 41); er tritt zwar mit vollem Messiasbewußtsein auf und verkündet „das Evangelium vom Gottesreich“[1]), aber den Menschen soll diese Erkenntnis nicht von außen aufgedrängt werden, sondern von innen kommen, wie bei Marcus.

Jetzt folgen 5, 12—6, 18 die Erzählungen des Marcus 1, 40—3, 19 von seiner Wirksamkeit in Galilaea, meist in ganz wörtlichem Anschluß, aber im einzelnen vielfach stilistisch geglättet[2]). An den Schluß hat er die, von ihm durch Gebet eingeleitete (s. o. S. 299, 1), Berufung der Zwölf vor die bei Marcus vorangehenden Sätze 3, 7—10 gestellt, weil die letzteren, über das Zusammenströmen der Heilung Suchenden, ihm die Möglichkeit gewähren, die sogenannte Feldpredigt 6, 20—7, 1 einzulegen, eine Programmrede, die die Grundgedanken des evangelischen Moralgesetzes enthält. Sie ist ganz aus Q entlehnt (nur 6, 24 bis 26. 38 finden sich nicht bei Matthaeus). Derselben Quelle entstammen dann die von Lukas stark umgestaltete (o. S. 225, 2) Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum 7, 2—10, und die Anfrage des Johannes nebst den anschließenden Reden 7, 18—35; dazwischen stehn, aus der Lukasquelle, die Geschichte vom Jüngling zu Nain 7, 11—17 und von der Jesus

[1]) καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ 4, 43, wo Marcus 1, 38 nur sagt ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω.

[2]) So setzt er 5, 17 an Stelle der Worte des Marcus 2, 2 καὶ συνήχθησαν πολλοί κτλ, weil nachher auch bei Marcus 2, 6 eine Diskussion mit τινὲς τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι folgt, den Satz καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι, οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ. Dieser Zusatz ist aus Marcus 3, 8 entlehnt und kehrt bei Lukas 6, 17 nochmals wieder.

salbenden Sünderin 7, 36—50; daran schließt die aus Marcus 15, 40 vorweggenommene, aber durch andere Traditionen (oben S. 185, 1) ergänzte Angabe über die von ihm von Dämonen und Krankheiten geheilten Frauen, die ihm folgen und für seine Verpflegung sorgen 8, 2 f. Dann folgt 8, 4—9, 17 der Bericht des Marcus 4, 1—6, 46 im wesentlichen unverändert, die Gleichnisse vom Gottesreich (bei denen nur die letzten 4, 26—34 gestrichen sind), der Seesturm, der gerasenische (s. o. S. 108, 1) Besessene, bei dem die krasse Schilderung 5, 4 gestrichen ist, Jairus und die Blutflüssige, die Aussendung der Zwölf. Die Erzählung über Johannes' Ausgang ist weggelassen, das war 3, 19 f. schon ganz kurz vorweggenommen. Herodes' Äußerung über Jesus Marc. 6, 14 f. wird dagegen berichtet, mit dem Zusatz καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν, an den die Warnung der Pharisaeer, Herodes wolle ihn töten, und Jesu Botschaft „an diesen Fuchs", er werde den Zug nach Jerusalem ausführen, „denn es ist nicht zulässig, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt" 13, 31 ff.[1]), und weiter die Sendung Jesu von Pilatus zu Herodes 23, 7 ff. (oben S. 201) anschließt. Es folgt wie bei Marcus 6, 30 ff. die Rückkehr der Apostel und die Speisung der Fünftausend, die auf Grund der bei Marcus 6, 46 folgenden Erzählung nach Bethsaida verlegt wird; der Satz Marc. 6, 35 καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά wird von Lukas 9, 11 mit Inhalt erfüllt: ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο[2]).

Dann aber hat Lukas den ganzen folgenden Abschnitt des Marcus 6, 47—8, 26 gestrichen, die Wanderschaft außerhalb Galilaeas mit dem Wandeln auf dem See und den magischen Heilungen, der zweiten Speisung, der Geschichte von der Syrophoenikerin und der Diskussion über die Reinheitsgesetze[3]).

[1]) Daran wird aus Q das Wort über Jerusalem = Matth. 23, 37 f. angeschlossen; daß das eine längere Wirksamkeit in der Stadt voraussetzt, hat Lukas nicht beachtet (oben S. 233 f.).

[2]) Das letztere hat auch Matthaeus 14, 14 eingesetzt: καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν.

[3]) Sie wird kurz verwendet 11, 37, wo der Pharisaeer, der Jesus zum Mahl eingeladen hat, sich wundert, daß er sich nicht vorher wäscht. Daran ist dann eine Rede aus Q gefügt.

Statt dessen schließt er an den Satz καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας 9, 18 = Marc. 6, 46 (im Eingang der Geschichte vom Wandeln auf dem See) καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι sofort die Frage an[1]), wofür die Menge und wofür die Jünger ihn halten, samt dem Petrusbekenntnis (= Marc. 8, 27; die Lokalität Caesarea Philippi ist gestrichen, bei Lukas spielt die Scene bei Bethsaida). Es folgt die Verkündung der Passion, während die Zurückweisung des Petrus gestrichen ist, und dann die Verklärung, deren enge Verknüpfung mit dem Bekenntnis dadurch gelockert wird, daß das Intervall von sechs Tagen in „ungefähr acht Tage" korrigiert wird. Außerdem erhält sie eine andere Bedeutung: Moses und Elias kommen zu Jesus, um ihm sein bevorstehendes Schicksal zu verkünden: οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ (9, 31). Dadurch will Lukas den unmittelbar darauf folgenden Zug nach Jerusalem und die Kenntnis, die Jesus von seinem Schicksal hat, realistisch erklären; daß Jesus schon vorher 9, 22 die Notwendigkeit der Passion kennt und nebst der Auferstehung mit allen Einzelheiten verkündet (= Marc. 8, 34 ff.), hat er nicht als Widerspruch empfunden[2]). Petrus mit Johannes und Jakobus sind währenddessen in Schlaf versunken; erst nachher erwachen sie — woher dann die Kunde von dem Inhalt der Unterredung stammt, soll man nicht fragen —, und nun wird das weitere im wesentlichen wie in der Quelle erzählt. Anschließend, aber erst „am folgenden Tage" (9, 37), folgt die Heilung des epileptischen Knaben, stark gekürzt, und dann die zweite Leidesverkündung, der Streit, wer der größte ist, und die Zurechtweisung des Johannes über das Verhalten gegen den fremden Exorcisten 9, 44—50 wie bei Marcus 9, 30—40; die weiteren Reden Marcus 9, 41—50 dagegen sind übergangen, wie 10, 2—12 die über die Ehescheidung, und

[1]) Ein innerer Zusammenhang ist von ihm nicht geschaffen, die Fuge ist ganz deutlich und würde auch erkennbar sein, wenn die Quelle nicht erhalten wäre.

[2]) Hier würde, wenn Marcus nicht erhalten wäre, die Analyse wahrscheinlich in die Irre gehn und das Petrusbekenntnis und die Verklärung auf zwei verschiedene Quellen zurückführen.

vorher, nach der Verklärung, die Frage, ob nicht Elias vorher kommen muß, Marc. 9, 11—13[1]).

Wie bei Marcus bildet auch bei Lukas das Petrusbekenntnis und die Verklärung den Höhepunkt der Entwicklung und die Peripetie. Das wird noch schärfer betont als bei Marcus: die Zeit ist jetzt gekommen, wo er in den Himmel aufgenommen werden soll, ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ 9, 51 (vgl. Act. 1, 2. 22, oben S. 35, 1). So tritt er den Zug nach Jerusalem an. Von jetzt an verläßt Lukas die Vorlage des Marcus auf lange Zeit und folgt seiner Sonderquelle, in die er zahlreiche Stücke aus Q einlegt[2]). Dieser große Abschnitt 9, 51—18, 14, in dem Jesus durch Samaria zieht und die Jünger vor sich entsendet, mit seinen zahlreichen Parabeln, ist schon eingehend besprochen. An die zum Zweck einer zusammenhängenden historischen Darstellung geschaffene Annahme, daß alle diese Vorgänge auf dem Zuge nach Jerusalem spielen und die Passion unmittelbar bevorsteht, wird von Lukas gelegentlich noch wieder erinnert (13, 22. 17, 11). Aber der Quelle war diese Auffassung völlig fremd; hier zieht Jesus einfach in gewohnter Weise von Ort zu Ort, und die Lokalität ist κώμη τις 10, 38, τόπος τις 11, 1, μία τῶν συναγωγῶν 13, 10, οἶκος τινὸς τῶν ἀρχόντων τῶν Φαρισαίων 14, 1, oder sie bleibt völlig unbezeichnet, ein Pharisaeer stellt ihm eine Frage (17, 20) oder nimmt Anstoß an seinem Verkehr mit Zöllnern und Sündern (15, 1), er erfährt von dem Blutbad des Pilatus unter den Galilaeern (13, 1) oder er erzählt einfach den Jüngern eine Geschichte (16, 1. 19. 17, 1 u. a.)[3]). Sehr deutlich ist die Kontamination 13, 22: καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων || καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσόλυμα. Der zweite Teil

[1]) Der vorhergehende Satz 9, 9, daß Jesus verbietet, von der Verklärung zu erzählen εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ, was die Jünger nicht verstehn, ist von Lukas 9, 36 durch καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν ersetzt.

[2]) Daher wird auch die Beelzebulepisode, die bei Marcus schon 3, 22 ff. steht, im Anschluß an Q hierher versetzt (11, 14 ff.).

[3]) Analog bei den Stücken aus Q: 9, 57 πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν τις πρὸς αὐτόν; 11, 29 τῶν ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν,; ebenso 12, 1.

ist Zusatz des Lukas, der dem Sinn der aus der Quelle übernommenen Worte der ersten Hälfte durchaus widerspricht. Das zeigt zugleich, daß diese Worte einer schriftlichen Quelle entlehnt sind; da das Vorhergehende und Folgende (13, 20 f. 23—30) aus Q stammt, werden sie wohl gleichfalls zu Q gehören.

Mit 18, 15 kehrt Lukas zu Marcus zurück und erzählt nun weiter nach diesem bis zur Auferstehung, mit einzelnen Einlagen aus der Sonderquelle (Zachaeus 19, 1—10; die Worte an die Pharisaeer beim Einzug 19, 39—44; die Scene mit Herodes 22, 5—12; und einige weitere Zusätze und Abänderungen in der Passionsgeschichte, s. o. S. 181 ff. 189 f.) und gelegentlich einzelnen Worten (21, 19. 28—30) sowie einer Parabel (19, 11—27) aus Q. Gestrichen hat Lukas den Namen Bartimaeus in 18, 35 (= Marc. 10, 46), ferner die ihm zu derbe Geschichte vom verdorrten Feigenbaum Marc. 11, 11—14. 20 bis 25, und die Forderung der Zebedaeussöhne 10, 35 ff., aus der er aber die Sprüche 12, 50 (= Marc. 10, 38) und 22, 24 bis 27 (= Marc. 10, 42 ff.) entnimmt und an anderen Stellen einschiebt.

Über die Auferstehungsgeschichten bei Lukas ist schon genügend gesprochen[1]).

Das Johannesevangelium und die Zusätze des Herausgebers

Im Gegensatz zu dem Versuch des Lukas, aus den ihm schriftlich vorliegenden Aufzeichnungen eine authentische, chronologisch richtig geordnete Geschichte Jesu herzustellen (παρηκολουθηκὼς ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς γράψαι), ist das Johannesevangelium eine freie Schöpfung seines Verfassers, bei der das

---

[1]) Hingewiesen sei hier noch auf die vereinzelt vorkommenden Berührungen zwischen Matthaeus und Lukas, die nicht auf Q oder Marcus zurückgehn; ἐπιφώσκειν Luc. 23, 54 und Matth. 28, 1 (oben S. 22, 1); das Verbot des bewaffneten Widerstands bei der Gefangennahme Luk. 22, 51 und Matth. 26, 52 (oben S. 151, 1); die Forderung, Jesus solle das Verhalten seiner Jünger beim Einzug untersagen Luk. 19, 39 f. = Matth. 21, 15 f.; die Berührung zwischen Luk. 9, 11 und Matth. 14, 14 (S. 307, 2). Einzelnes derartige mag Zufall sein, aber schwerlich alles. Vgl. auch S. 53, 1, 229, 2.

überlieferte Material nur den Rohstoff bildet, den er ganz umgestaltet. Als geschichtliche Quelle kommt es daher nur insoweit in Betracht, als es gelingt, aus ihm dies Rohmaterial herauszuschälen und in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen — eine Aufgabe, die immer nur in sehr beschränkten Grenzen lösbar sein würde, glücklicherweise uns aber dadurch meist erspart bleibt, daß wir dies sein Quellenmaterial größtenteils noch in seiner originalen Fassung besitzen, daß Johannes nicht an Stelle, sondern neben die älteren Evangelien getreten ist.

Bekanntlich liegt uns das Johannesevangelium nicht in der Gestalt vor, in der sein Verfasser es geschrieben hat — ob er die nach 20, 31 (γέγραπται ἵνα πιστεύητε) geplante Veröffentlichung zur Verbreitung unter den Christen wirklich ausgeführt hat, wissen wir nicht —, sondern mit Zusätzen von der Hand eines Herausgebers. Am Schluß hat dieser noch einige weitere Erzählungen von Erscheinungen des Auferstandenen angefügt, da der Verfasser 20, 30 sagt, daß er nur eine Auswahl aus vielen anderen aufgenommen habe; und hier nimmt er im Schlußsatz diese Äußerung nochmals in erweiterter Fassung auf: „es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat; wollte jemand das alles einzeln aufzeichnen, so würde, glaube ich, die ganze Welt die Bücher darüber nicht fassen können“ — ein Hinweis auf die Fülle der Traditionen, welche teils in den schriftlichen Evangelien, teils in den mündlich umlaufenden Erzählungen vorlagen, wie sie Papias von den Apostelschülern und Presbytern, wie Johannes, gesammelt hat.

Zugleich bezeichnet er „den Jünger, den Jesus liebte“, als den Verfasser des vorliegenden Buchs und daneben in der Schlußerzählung als Johannes durch die Erwähnung des Glaubens, er werde nicht sterben, ein Glaube, der sich auf ein Wort Jesu beruft, das der Erzähler umgestaltet hat, weil es durch Johannes' Tod widerlegt ist; eben darum hat er diese Erzählung aufgenommen, die zugleich, im Kontrast dazu, die Voraussage des Kreuzestodes Petri bringt (im Anschluß an den Verfasser selbst 13, 36). Natürlich lautete das Wort ursprünglich, er werde leben, bis Jesus wiederkommt, mit Spezialisierung der Verheißung Marc. 9, 1 (= Matth. 16, 28. Luk. 9, 27) = 13, 30 (= Matth.

24, 34. Luk. 21, 32): „unter den hier Stehenden sind manche, die den Tod nicht kosten werden, bis sie das Gottesreich in seiner Macht gekommen sehn“[1]), auf den einen Johannes. Paulus und seine ganze Generation hat an die Erfüllung dieses Spruchs fest geglaubt — er zitiert ihn als „Herrenwort“ in der Fassung, daß „wir, die wir am Leben bleiben bis zur Ankunft des Herrn, nicht vor den Entschlafenen daran kommen sollen“ (Thess. I 4, 15) —, und ebenso offenbar noch Lukas. Hier dagegen wird er in das matte und nichtssagende Wort an Petrus umgewandelt: „falls ich will, daß dieser bleibe, bis ich komme, was geht das dich an? Du folge mir“, und ausdrücklich muß der Verfasser betonen, daß dies, nicht die populäre, von „den Brüdern“ geglaubte Fassung die echte ist. Deutlich erkennt man den Abstand der Generationen; diese Worte sind nicht vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts geschrieben[2]).

Die Gleichsetzung des Lieblingsschülers mit dem Verfasser des Evangeliums (vgl. 19, 35 sein Zeugnis bei dem Lanzenstich und dem ausfließenden Wasser und Blut, das allerdings vom Herausgeber eingeschoben sein könnte) und weiter mit Johannes, dem Sohn des Zebedaeus, entspricht offenbar der Absicht des Verfassers: er hat dessen Maske angenommen. Wie man das hat bezweifeln können, gehört zu den vielen Dingen, die mir in den Behauptungen der modernen Kritik unverständlich geblieben sind. Gleich zu Anfang führt er neben Andreas einen zweiten, namenlosen ein, der wie jener zum Schüler des

---

[1]) Matthaeus ändert in: „bis sie den Menschensohn in seiner Königsmacht kommen sehn“.

[2]) Weitere Zeugnisse für diese Legende haben wir nicht. Die Angabe des Irenaeus II 22, 5 (daraus III 3, 4. Euseb. hist. eccl. III 23, 3. chron. ao. 100) καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην (nämlich, daß Jesus ein höheres Alter erreicht habe)· παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων stammt deutlich aus Papias (vgl. Harnack, Chronol. der altchr. Lit. I 340 A.) und bezog sich bei diesem offenbar nicht auf den Apostel, sondern auf den Presbyter, den er ja als einen τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν bezeichnet hat (oben S. 244, 1). Es ist recht wahrscheinlich, daß schon der Herausgeber des Johannesevangeliums den Presbyter absichtlich mit dem Apostel kontaminiert hat und ihn an Stelle des letzteren setzen wollte.

Täufers gemacht wird und auf dessen Wort „siehe das Lamm Gottes“ mit Andreas zu Jesus übergeht. Andreas gewinnt dann seinen Bruder Simon, der von Jesus den Namen Petrus erhält; daß der andere nur einer der beiden Zebedaeussöhne sein kann, weiß jeder, der die evangelische Geschichte kennt — und die kannten damals längst alle Christen, für die der Verfasser schreibt und die er im Glauben, daß Jesus der Christus und Gottes Sohn ist, und in der Gewinnung des wahren Lebens sichern will (20, 31). Wenn der Name beharrlich verschwiegen und sein Bruder überhaupt nicht erwähnt wird [1]), so kann der Leser nur folgern, daß der Verfasser sich zwar jedem, der die heilige Geschichte kennt, zu erkennen geben, aber ihm nicht mit Namen aufdrängen und dadurch die Objektivität des Berichterstatters wahren will [2]).

Außer dem Schlußkapitel hat der Herausgeber im Anschluß an die letzte Rede Jesu zu den Jüngern cp. 14 die große Einlage cp. 15—17 eingefügt, eine weitere Ausführung der vorangehenden Gedanken nebst dem sogenannten hohenpriesterlichen Gebet. Das hat vor allem Wellhausen nachdrücklich betont, und alle Versuche, die Tatsache wegzuleugnen, sind hoffnungslos und eitel. Kein Mensch schreibt, wie der Verfasser 14, 30: „Ich werde nicht mehr viel zu euch reden, denn der Fürst der Welt (d. i. der in Judas gefahrene Satan) kommt. . . . Auf, gehn wir von dannen“, wenn er noch eine lange Rede folgen lassen will. Vielmehr schließt cp. 18, 1: ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, worauf sogleich Judas mit seiner Schar ankommt, unmittelbar daran an.

Daß der Herausgeber noch weitere Zusätze gemacht hat (wie 20, 2—10, oben S. 30, 1, und vielleicht 19, 35), ist recht

---

[1]) Der Nachtrag dagegen erwähnt bei Petrus' Fischzug 21, 2 neben andern auch οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, ohne ihre Namen, die eben jeder kennt, zu nennen. Für ihn bestand kein Anlaß, sie zu vermeiden, wie für den Verfasser des Hauptwerkes.

[2]) Analog ist es, wenn z. B. Xenophon in den Hellenika III 2, 7 anonym als ὁ τῶν Κυρείων προεστηκώς auftritt, in der Anabasis II 1, 12 als ein philosophisch angehauchter Jüngling Θεόπομπος Ἀθηναῖος, und gar Hell. III 1, 2 behauptet, seine Anabasis sei von Themistogenes von Syrakus geschrieben.

wahrscheinlich; einzelnes derartige werden wir noch kennen lernen. In der Hauptsache ist indessen, was übrig bleibt, durchaus einheitlich, und auch der Herausgeber lebt ganz in den Anschauungen des Verfassers, nur daß er sich viel breiter ergeht und daher in c. 15—17 sich ständig wiederholt und nicht genug tun kann.

Das Programm des Johannesevangeliums

An die Spitze seiner Schrift hat der Verfasser das Programm gestellt, das er durchführen will: Die Gottessohnschaft des Messias Jesus ist durchaus real zu verstehn, aber nicht im physischen, materiellen Sinne, wie in den Geburtslegenden und in der Anknüpfung an David — das wird 7, 41 f., vgl. 52 geringschätzig beiseite geschoben [1] —, sondern im transzendenten, innerhalb der ewigen, göttlichen Welt. Er ist das göttliche Schöpferwort, durch das alles und ohne das garnichts entstanden ist und das sich daher zu seiner selbständigen Potenz neben und „bei“ Gott substanziiert und so, obwohl mit diesem untrennbar verbunden und wesenseins, selbst zu einem Gott wird (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). In ihm verkörpert sich die Gottesoffenbarung und damit zugleich das Prinzip des Lebens und des Lichts „für die Menschen“, das „in der Finsternis leuchtet, aber die Finsternis hat es nicht zu fassen vermocht“ (οὐ κατέλαβεν), es nicht überwältigt, sondern es scheint weiter.

Damit ist mit rücksichtslos durchgreifender Energie die Konsequenz aus der christlichen Gestaltung des Messiasbegriffs gezogen. Sie führt mit innerer Notwendigkeit zur Durchbrechung des in der Theorie festgehaltenen starren jüdischen Monotheismus, die dem Kern nach schon in dem oben behandelten Spruch vom Sohn und Vater Matth. 11, 25 ff. enthalten ist: neben den éinen Obergott tritt als seine Emanation sein

[1]) S. oben S. 63. — c. 7, 42 ist die einzige Stelle, wo David bei ihm vorkommt. Paulus dagegen hält an dem Postulat der physischen Abstammung von David fest: Röm. 1, 3 τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα (= Timoth. II 2, 8). Es ist nicht ohne Bedeutung, daß diese Berücksichtigung des jüdischen Glaubens sich bei ihm nur im Römerbrief findet.

Offenbarungswort, als gesondertes göttliches Wesen, das den Menschen die Erkenntnis des an sich unerkennbaren, weil von der Welt völlig geschiedenen, zu ihr in absolutem Gegensatz stehenden Obergottes vermittelt. Das ist im Abschluß des Prologs deutlich ausgesprochen: „Gott hat niemals Jemand gesehn; aber der einzige Sohn [1]), ein Gott, der am Busen des Vaters ist, der hat das Verständnis erschlossen“ (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). Durch dies Hinzutreten des Offenbarungsgottes [2]), der in der Welt wirkt, wird für das religiöse Gefühl die Einzigartigkeit des weltbeherrschenden Schöpfergottes, des Vaters, noch nicht aufgehoben; wie sich der Verstand damit und mit der in der Schrift überlieferten monotheistischen Formel auseinandersetzen wollte, konnte der Folgezeit überlassen bleiben.

Wellhausen sagt Ev. Joh. S. 8, man „dürfe zwar von diesem spekulativen Versuch eines Ungeschulten keine strenge Fügung des Gedankengangs verlangen, aber auch die Augen nicht grundsätzlich gegen den Eindruck verschließen, daß hier keine ursprüngliche Einheit vorliegt“. „Zuerst erscheint der Logos als allgemein kosmisches Prinzip, hinterher kommt er

[1]) Mit μονογενὴς υἱός, das bekanntlich nur bei Johannes vorkommt (1, 14. 18. 3, 16. 18 und daraus Joh. ep. I 4, 9), wird betont, daß es nur éin derartiges göttliches Wesen gibt, und zugleich die enge Verbindung des Sohns mit dem Vater gesteigert. In 1, 18 scheint übrigens die richtige, auch oben im Text befolgte Lesung μονογενής, θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός zu sein, nicht μον. υἱός, ὁ ὢν κτλ. Dann steht μονογενής hier absolut wie 1, 14 (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός); es enthält ja den Begriff der Sohnschaft schon in sich.

[2]) Davon, daß er damit den Monotheismus durchbricht, hat der Verfasser ein klares Bewußtsein. 10, 31 ff. erzählt er, daß die Juden Jesus steinigen wollen „wegen der Gotteslästerung, daß du als Mensch dich zu einem Gott machst. Jesus antwortete: Steht nicht in eurem Gesetze geschrieben: ‚ich habe gesprochen: ihr seid Götter‘? Wenn er Götter diejenigen nannte, an die das Wort Gottes erging, und die Schrift nicht aufgehoben werden kann, wie könnt ihr dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, Gotteslästerung vorwerfen, weil ich gesagt habe, ich bin Gottes Sohn?“ In Wirklichkeit ist der zitierte Spruch Psalm 82, 6 an die Versammlung der Götter zum Gericht über sie gerichtet, und Gott sagt: früher hatte ich euch als Götter und Söhne des Höchsten anerkannt, aber jetzt sollt ihr sterben wie Menschen (vgl. Gunkel, Ausgewählte Psalmen 129 ff.).

nur in Betracht als Offenbarungsprinzip, als Licht für die Menschen. Der Übergang wird in 1, 4 gemacht, ist jedoch sehr hart und wird nicht im mindesten erleichtert durch die an sich ziemlich schillernde Weise, wie das Leben als Brücke oder Mittelbegriff eingeschoben wird. Wer 1, 3. 4 verstehn muß, ist nicht zu beneiden." Mit diesem Verzicht auf ein Verständnis macht man sich freilich die Sache sehr leicht; aber die Aufgabe, die dem Interpreten gestellt ist, wird dadurch nicht aufgehoben, daß er sie geringschätzig bei Seite schiebt. Noch weiter geht E. Schwartz[1]): „auch hier ist es vor allem nötig, die Risse und Sprünge des Gedankenganges mit rücksichtsloser Schärfe aufzudecken, statt allen Scharfsinn aufzubieten, damit unter allen Umständen irgend ein Sinn herauskommt, auch da, wo des Exegeten erste und nächste Aufgabe ist, einzugestehn, daß irgend ein Sinn nicht vorhanden ist." Ich führe diese Stellen wörtlich an, damit der prinzipielle Gegensatz in der Auffassung eines Literaturwerks und der Aufgabe des Exegeten möglichst klar zum Ausdruck kommt, in dem ich hier wie bei Hesiod und vielfach auch bei Thukydides zu Schwartz und den gleich ihm Urteilenden und ebenso nicht selten auch zu Wellhausen und der herrschenden Betrachtung der Propheten des Alten Testaments stehe. Der uns vorliegende Text ist doch nicht ein durch Zufall entstandenes Konglomerat beliebiger Sätze oder ein Mosaik, wie im Hexateuch und den Geschichtsbüchern des A. T. und bis zu einem gewissen Grade auch in den synoptischen Evangelien — obwohl bei diesen, wie wir gesehn haben, immer sehr stark in Betracht kommt, was die Verfasser zu der Zusammenfügung veranlaßt hat und welcher Gedankenzusammenhang ihnen dabei vorschwebte —; sondern, gesetzt auch, der Verfasser des Prologs habe ältere Vorlagen benutzt und überarbeitet, zu welcher Annahme ich indessen gar keinen Anlaß sehe, so hat er sich doch immer etwas dabei gedacht, und die nächste Aufgabe ist daher, diesen Gedanken richtig zu erfassen und zu sehn, ob man damit nicht auskommt.

Das πρῶτον ψεῦδος ist aber, daß man eine derartige Schrift analysiert wie eine logische Abhandlung oder das Werk eines

[1]) Aporien im vierten Evangelium IV. Ber. Gött. Ges. 1908, 532.

geschulten Philosophen. Das liegt dem Verfasser ganz fern, und er würde mit Geringschätzung auf eine derartige Forderung herabsehn. Sondern seine Gedankengänge beruhn durchaus auf mystischer Intuition; sie sind ein Versuch, das Unfaßbare dennoch zu fassen und in Worte zu kleiden. Sobald man sich auf diesen vom Verfasser eingenommenen Standpunkt stellt und seine Gedanken psychologisch nachzudenken versucht, werden seine Ideen und ihre Zusammenhänge trotz der ihnen durchweg anhaftenden stilistischen Unbeholfenheit völlig faßbar und verständlich, in viel höherem Grade als in den meisten Produkten der Gnosis und in so vielen anderen, trotzdem oft so reizvollen, Erzeugnissen religiöser Mystik; ja sie stehn an innerer Klarheit beträchtlich über so manchen Spekulationen des Paulus, eben weil dieser das Geheimnis mit rabbinischer Logik klarzulegen versucht und daher immer wieder zu den verwegensten Gedankensprüngen gezwungen wird.

Die Idee von dem schöpferischen Gotteswort, das durch die Zunge den Gedanken der Gottheit zum Ausdruck bringt, ist in Aegypten uralt; sie begegnet uns schon in einem theologischen Traktat, dem ältesten Dokument der „Weisheit der Aegypter“, der in die Zeit des Alten Reichs zurückgeht[1]; hier ist Ptah von Memphis der Urgott, „Herz und Zunge der Götterneunheit“, aus dem Schöpferwort seiner Zunge gehn durch Vermittlung des Atum, der hier nur seine Hypostase ist, alle anderen Götter und die gesamte Schöpfung hervor — Gedanken, die uns dann in unendlichen Variationen immer wieder in der aegyptischen Theologie begegnen.

Die bedeutsamste, in der Regel lange nicht genug beachtete Analogie zu der Lehre des Johannesevangeliums bildet aber das muslimische Dogma vom Ungeschaffensein des Korans, das sich nach heftigen Kämpfen vollständig durchgesetzt hat. Zu einer Personifikation als göttliches Wesen hat das allerdings bei dem starren Monotheismus des Islâms nicht geführt; wohl aber tritt auch hier das Wort der Offenbarung, als mit der Gottheit von Ewigkeit untrennbar gegeben und als ihre Manifestation

[1] Siehe Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, Ber. Berl. Ak. 1911, 916 ff.

an die Welt, aus aller Kreatur heraus und wird zwar nicht zu einer Emanation, wohl aber zu einer Eigenschaft Allâhs und daher ewig wie dieser. Diese Analogie ist viel wichtiger, als die griechischen Logostheorien; sie zeigt, wie nahe solche Anschauungen der religiösen Spekulation liegen.

Auch dem Judentum ist bereits in der Zeit, in der die Targume entstanden sind, also um den Beginn unserer Ära, der Begriff des „Wortes Gottes" (Memra, im Targum Jerušalmi auch Dibbûra) ganz geläufig, „des aus dem Munde Gottes hervorgegangenen Worts, welches als göttliche Potenz innerhalb der Heilsgeschichte wirkend sich in der Anschauung des Judentums zur Person verdichtet hat und als mittlerische Hypostase zwischen Gott und seinem Volk steht." In den Targumen wird es an zahlreichen Stellen eingesetzt, „wo Gott Leiblichkeit oder leibliche Bewegungen beigelegt werden, oder wo von Vorgängen im Innern Gottes die Rede ist, wo das Angesicht Gottes, die Augen, der Mund, die Stimme, die Hand Gottes genannt werden, wo von seinem Einherschreiten, Stehn, Gehn und Gesehnwerden und von seinem Sprechen die Rede ist." „Überhaupt ist nach der targumischen Anschauung der in der Geschichte waltende Gott von Anfang an das Memra Jahwes gewesen. Wir finden es als Schöpfer und Herrn über alles, als Richter, als Helfer und Erlöser. Auch die Propheten empfangen ihre Sendung von dem Memra Jahwes"[1]). In der späteren jüdischen Theologie ist diese Vorstellung „mit dem älteren targumischen Gottesbegriff erloschen"; an ihre Stelle tritt die Šechina, die Herrlichkeit der göttlichen Gegenwart.

Der johanneische Logos wurzelt offenbar weit mehr in diesen jüdischen Vorstellungen von dem bei Gott weilenden und ihn in der Welt manifestierenden Gotteswort als in den Begriffen der griechischen Philosophie, aus denen die einseitige und darum verfehlte moderne Betrachtungsweise ihn ableiten möchte. Der Verfasser des Evangeliums mag von dem Logos Heraklits oder der Stoa gehört haben; aber seinem Begriff und Wesen nach ist diese Weltvernunft, und daher auch der Logos Philos (wenn

[1]) F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. S. 180 ff.

natürlich bei diesem neben den griechischen auch jüdische Spekulationen mitspielen), etwas ganz anderes als das zu einem selbständigen Wesen gewordene Schöpferwort Gottes. Der Verfasser will darlegen, wie dieser Logos, der sich zuerst als das lebenspendende Licht offenbart hat und daher „das Licht der Menschen" ist — denn die Menschen sind das Ziel der Schöpfung, um ihretwillen ist die Welt geschaffen —, in der Gestalt des Messias Jesus in die Welt eingegangen ist, um den Menschen die Möglichkeit zu gewähren, Kinder Gottes zu werden (1, 12 f.). Daher knüpft er an den Satz, daß das Licht in der Finsternis scheint[1]), sogleich das Zeugnis des Johannes, „eines von Gott gesandten Menschen" über das Licht: „er selbst war nicht das Licht, sondern (er war dazu da), daß er über das Licht zeuge. Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, war im Einzug in die Welt[2]). Er[3]) war in der Welt, und die Welt war (ja) durch ihn geschaffen, aber die Welt hat ihn nicht erkannt; er kam zu seinem Eigen, aber die Eigenen haben ihn nicht aufgenommen. Soviele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden ... Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut ... Johannes zeugt von ihm und hat gerufen: das ist der, von dem ich gesagt habe: der nach mir Kommende ist mein Vorgänger, denn er war vor mir." Es folgt noch der Hinweis auf die Gnade, die Jesus in die Welt gebracht hat, die zugleich die Wahrheit ist im Gegensatz zu dem dadurch überwundenen Gesetz Moses, und dann der schon besprochene Schlußsatz. Das alles ist zwar

---

[1]) Dieser Satz v. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν klingt an die Lehren des Parsismus an (nicht etwa an griechische Anschauungen), s. Bd. II.

[2]) ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. SCHWARTZ l. c., dem WELLHAUSEN folgt, erklärt wie die Vulgata u. a. τὸ φῶς für das Prädikat, und bezieht ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον auf ἄνθρωπον „jeden Menschen, der in die Welt eintritt" — das wäre ein völlig müßiger Zusatz (so mit Recht auch WALTER BAUER in dem Kommentar im Handbuch zum NT.). Das Subjekt soll dann der Logos sein, und deshalb wird v. 5—8 herausgeworfen.

[3]) Der Übergang vom Neutrum (τὸ φῶς) zum Masculinum (αὐτὸν, d. i. Jesus) ist sprachlich hart, aber sachlich durchaus begreiflich.

stilistisch sehr ungeschickt ausgedrückt, gibt aber inhaltlich einen tadellosen Zusammenhang; jeder Versuch, hier verschiedene Hände tätig sein zu lassen, zerstört den geschlossenen Aufbau des Ganzen.

Auf Grund dieses Programms hat der Verfasser die Bearbeitung der Überlieferung unternommen. Die Absicht, seinen Lesern die Heilsgeschichte in ihrem gesamten Verlauf zu erzählen oder gar alles zu sammeln, was von Jesus überliefert wird, liegt ihm völlig fern, wie er in dem Schlußwort selbst sagt. Vielmehr setzt er ihre Kenntnis voraus — das zeigt gleich die Art, wie Johannes im Prooemium erwähnt wird —, und ebenso die des Inhalts der christlichen Lehre, so im Prooemium ihre Stellung zum Gesetz des Judentums. Das Wort Evangelium gebraucht er nie, an seine Stelle tritt überall, so gleich 1, 14 und 17, sein Lieblingswort ἀλήθεια. Diese „Wahrheit", die richtige Auffassung und den wahren Inhalt des von Christus vollzogenen Heilswerks, will er erschließen und zeigen, daß Jesus wirklich das Gnade bringende und den Menschen die Gottessohnschaft, die „Wiedergeburt" und „das ewige Leben"[1]) erschließende Licht, das in die Welt gekommene lebendige Gotteswort gewesen ist. Zu diesem Zweck schaltet der Verfasser ganz souverän mit seinen Quellen und gestaltet die Berichte, wo es nötig ist, in radikalster Weise um: sie sind für ihn lediglich Rohmaterial, mit dem er umgeht wie der dramatische Dichter mit dem überkommenen Stoff. Aber auch er muß erfahren, daß dieser Stoff spröde bleibt und seine Eigenart hat, die sich auch durch die energischsten Eingriffe nicht vollkommen bemeistern läßt. Wie die größten Dramatiker aller Zeiten diese selbstherrliche Eigenart des Stoffes oft genug nicht völlig haben überwinden können, sondern sie immer wieder durchbricht und zum mindesten zu unwahrscheinlichen Situationen,

[1]) Auch ζωὴ αἰώνιος findet sich bei den Synoptikern nur an wenigen Stellen (Marc. 10, 17. 30 und in den Parallelen; Matth. 25, 46; in Q überhaupt nicht), im Johannesevangelium dagegen auf Schritt und Tritt, ebenso natürlich im ersten Johannesbrief, der bekanntlich durchweg mit dem Evangelium im engsten Zusammenhang steht und doch wohl sicher von demselben Verfasser stammt. Zitiert wird der Brief bekanntlich schon von Papias (o. S. 247, 1) und von Polykarp ad Phil. 7, 1.

häufig aber zu Anstößen und Widersprüchen führt, aus denen sich der Inhalt der benutzten Vorlage erschließen läßt, auch wenn sie uns nicht erhalten ist — so durchweg in der attischen Tragödie, sehr oft bei Shakespeare, ebenso im Don Karlos und Wallenstein, in der Emilia Galotti u. a.[1]) —, so ist es auch dem Johannesevangelium gegangen. Es kommt hinzu, daß dem Verfasser der Stoff an sich ganz gleichgültig ist; er verfolgt ihn meist nur so weit, wie er seinen Zwecken dient, und läßt ihn dann unbekümmert fallen, oder gibt höchstens noch eine kurze, fast zusammenhangslose Notiz, mit der sich der Leser abfinden mag. Dadurch wird die Unanschaulichkeit[2]) und Abgerissenheit der Darstellung, die schon durch die stilistische Unbeholfenheit des Verfassers[3]) geschaffen ist, noch weiter gesteigert: er bewegt sich durchweg in einer geheimnisvollen, transzendenten Welt, in der die natürlichen Faktoren des irdischen Lebens ganz zurücktreten; seine Erzählungen sind umgeben von einem mystischen Nebel, der ein klares Anschaun der Vorgänge unmöglich macht. Darin erinnert er lebhaft an die Art Hesiods, mit dem seine Eigenart überhaupt nahe verwandt ist.

Darin, daß sie diese Tendenz und diese Eigenart der Schrift verkannt haben, sehe ich den Grundfehler der Arbeiten von Schwartz und Wellhausen und so mancher anderer über das Johannesevangelium, der sie auf ganz falsche Bahnen geführt hat. Gewiß sind die Anstöße, die sie nehmen, vielfach vorhanden; aber die literarische Gestalt des Buchs wird dadurch nicht erklärt, daß man es als eine *rudis indigestaque moles* betrachtet und in ein Konglomerat von Einzelstücken zerpflückt.

[1]) Sehr instruktiv ist z. B. die gewaltsame Umgestaltung des benutzten Märchenstoffs in der Zauberflöte, gerade weil ihr Text so primitiv ist und ganz naiv verfährt.

[2]) Sehr deutlich tritt diese Eigenschaft hervor, wenn man die in vielen Handschriften eingefügte Episode von der Ehebrecherin 7, 53 bis 8, 11 im Zusammenhang des Evangeliums liest: da drängt sich der scharfe Kontrast unmittelbar auf. Aber er besteht ebenso durchweg zwischen Johannes und den sehr lebendigen und anschaulichen Erzählungen bei Marcus.

[3]) Äußerst charakteristisch für seinen Stil ist, daß er den Gebrauch von μέν und δέ geradezu peinlich vermeidet, im Gegensatz zu den Synoptikern und besonders zu Lukas.

Bei einem Werk, das mit einem Programm beginnt und immer wieder auf dasselbe Bezug nimmt, ist doch, sollte ich denken, die Hauptaufgabe der Exegese, zu zeigen, wie dies Programm durchgeführt ist und wie sich auf Grund desselben seine Gestaltung und die Behandlung des Stoffs erklärt.

Die Durchführung des Programms und die Benutzung der Synoptiker

Von der Art, wie der Verfasser mit seinen Quellen schaltet und wozu er sie verwendet, gibt schon das Prooemium ein Beispiel. Er entnimmt die Predigt des Johannes aus den Synoptikern; aber er setzt das Wort bei Marcus ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, im Anschluß an die Fassung bei Matthaeus ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν um in ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. In derselben Weise wird dann, als der Verfasser sich, ohne weiteren Übergang, zur Geschichtserzählung wendet, oder vielmehr aus dieser die für ihn in Betracht kommenden Momente herausgreift, der Bericht der Evangelien weiter behandelt. Die Bußpredigt des Johannes wird übergangen, es kommt ihm lediglich auf die μαρτυρία über Jesus an. Daher wird hier auch das Zitat aus Jesaja nachgeholt, und dann die Verkündung bei Lukas 3, 16 ἐγὼ μὲν ἐν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί korrigiert in ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος[1]). Die Taufe Jesu wird unterschlagen (s. o. S. 93 f.),

[1]) Daß Lukas die Quelle ist, zeigt die wörtliche Übereinstimmung mit ihm an den Stellen, wo Matthaeus 3, 11 und vollends Marcus 1, 7 f. andere Ausdrücke haben. — Schwartz und Wellhausen halten v. 22—24 für eine eingedrungene Dublette, da sie ebenso wie v. 25 ff. Antwort auf die Frage nach dem Grunde seines Auftretens geben. Aber in dem ersten Stück antwortet er, nachdem er abgelehnt hat, der Christus oder Elias oder ein Prophet zu sein (was v. 25 in der Frage wieder aufgenommen wird), auf die Frage τίς εἶ mit dem Jesajazitat, in dem zweiten auf die Frage τί οὖν βαπτίζεις mit dem Hinweis auf seinen noch unbekannten

an ihre Stelle die Verkündung über ihn gesetzt: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου; die herabsteigende Taube wird von Johannes erblickt und offenbart diesem, nicht etwa Jesus selbst, daß dieser ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, der υἱὸς τοῦ θεοῦ ist, dessen Kommen er verkündet hat und dessen Offenbarung allein seine Taufe dient (διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων v. 31).

In derselben Weise arbeitet der Verfasser durchweg. Es würde zu weit führen und ist für unsern Zweck nicht nötig, seine Erzählungen und seine Umgestaltung der Quellenberichte überall im einzelnen zu analysieren. Nur einige Hauptmomente bedürfen noch einer kurzen Besprechung.

Über die Art, wie das göttliche Wort, der Gottessohn und Gott, in den Menschen Jesus von Nazaret eingegangen ist, hat sich der Verfasser nicht den Kopf zerbrochen; ihm genügt die Tatsache. Wie die Geburtslegende (S. 63) verwirft er die Weihe durch die Taufe, und das Herabsteigen des Geistes auf ihn in Taubengestalt ist zunächst nur das Mittel, durch das Johannes den ihm von Gott verkündeten Nachfolger erkennt. Aber Johannes setzt hinzu, daß der Geist „auf ihm blieb“ (καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, wovon in der Quelle nichts steht); das soll doch wohl besagen, daß Jesus erst jetzt die Inkarnation und das Gefäß der Gottheit wird, wie im Hebraeerevangelium Die Versuchungsgeschichte streicht er natürlich (vgl. S. 97). Johannes dagegen wird fortan ganz vom Christentum absorbiert; die Entwicklung, die in dem ältesten Evangelium vorsichtig einsetzt und bei Matthaeus und dann bei Lukas (vor allem auch durch die Geburtsgeschichte) weiter geführt wird, ist hier zu vollem Abschluß gelangt. Seine Schüler, wozu mit voller Verdrehung

Nachfolger. So sind beide Stücke unentbehrlich; die Unbeholfenheit und Abgerissenheit der Erzählung ist nicht größer als auch sonst in Stücken, die nicht angetastet werden können. — Ebensowenig ist es berechtigt, mit Usener, Religionsgesch. Unters. I 54 f. v. 19—31 und 32—36 als Dubletten zu betrachten, weil v. 32 = v. 19 (ἐμαρτύρησεν = αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία) und v. 35 f. = v. 29 sei; da ist die Manier des Verfassers verkannt. Ebenso hat er die Aussage v. 26 f. 30, daß der nach ihm Kommende schon vor ihm war, schon v. 15 vorweggenommen. Zu beachten ist, daß die Fragenden Abgesandte der Pharisaeer sind; das ist Autoschediasma des Verfassers (s. u. S. 327), wovon die Quellen nichts wissen.

der Tatsachen Andreas und Johannes gemacht werden, gehn zu Jesus über; Johannes selbst bezeugt, daß er hinter ihm zurücktreten muß wie der Freund hinter dem Bräutigam: „jener muß zunehmen, ich dagegen abnehmen“ (3, 30); die Menschen selbst erkennen an, daß alles, was Johannes — der selbst keine Wunder tun konnte — über Jesus gesagt hat, sich als wahr bewährt (10, 40 f.); zu dem Zweck läßt er Jesus in aller Naivität „an den Ort jenseits des Jordans gehn, wo Johannes seine Berufstätigkeit geübt hatte, und daselbst bleiben“, damit die dortigen Einwohner das aussagen können. Von Johannes' Ausgang dagegen ist nur in der kurzen Notiz 3, 23 die Rede οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης, die wieder deutlich zeigt, daß die Kenntnis der evangelischen Geschichte vorausgesetzt wird. Aber erzählt wird das nicht, während es Lukas doch noch wenigstens kurz erwähnt; er hat seine Mission erfüllt und ist gleichgültig geworden.

Dagegen tauft Jesus selbst 3, 22, oder vielmehr, wie 4, 2 berichtigt wird, er läßt durch seine Schüler taufen [1]). Das Christentum ist zur Zeit des Verfassers längst mit seinen Einrichtungen voll entwickelt, und so wird, wie bei Lukas und in Q bei Matthaeus das nach Johannes' Vorbild übernommene Gebet, so hier die Taufe auf Jesus selbst zurückgeführt.

Der Konflikt mit seiner Familie klingt noch in der Notiz 7, 5 nach, daß οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν. Aber das ist dadurch ganz zurückgedrängt, daß sie später eifrig gläubig und einer von ihnen, Jakobus, das Oberhaupt der ältesten Christengemeinde gewesen ist; so fordern sie hier, obwohl ungläubig, Jesus auf, seine Wirksamkeit im kleinen Kreise in Galilaea aufzugeben und nach Judaea zu ziehn, um hier seine Wunderkraft zu zeigen und „sich der Welt zu offenbaren“. Mit der Mutter steht er von Anfang an gut und lebt zunächst

[1]) Natürlich hat das Anstoß erregt und dazu geführt, die Notiz 4, 2 für eine Korrektur und Interpolation zu erklären. Aber in Wirklichkeit ist ein Widerspruch nicht vorhanden; 3, 22 wird gesagt, daß er die Tauftätigkeit ebensogut ausübte (wir können auch ruhig übersetzen „ausüben ließ“) wie Johannes, in 4, 2 wird das genauer spezialisiert. Daß er die Handlung nicht selbst vollzieht, sondern seine Jünger damit beauftragt, ist ganz in der Ordnung.

mit ihr zusammen; sein abweisendes Wort wird 2, 4 in ganz anderem Sinne verwendet, ebenso wie aus der Szene in Nazaret das Wort, das ihm bei Lukas 4, 22 entgegengehalten wird, οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος; (bei Marcus und Matthaeus lautet es anders und ursprünglicher) 6, 42 (vgl. 1, 45. 7, 52) den Juden in den Mund gelegt wird, die sich wundern, wie er behaupten kann, vom Himmel herabgestiegen zu sein. Im übrigen ist die Entwicklung der Marialegende im Johannesevangelium schon oben besprochen.

Von einer Entwicklung im Auftreten Jesu ist keine Rede, weder innerlich noch in seinem Verhältnis zu seinen Jüngern. Das Petrusbekenntnis mit allem, was daran hängt, ist gestrichen, oder vielmehr umgewandelt in die Antwort des Petrus auf die Frage: wollt auch ihr fortgehn? κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (6, 68). Die Zurückhaltung Jesu und das Ausweichen vor einem Konflikt, das bei Marcus so anschaulich hervortritt, wird nur insoweit beibehalten, als er die vorherbestimmte Stunde abwarten muß. Aber von Anfang an tritt er auf als das übermenschliche Wesen, im Vollbewußtsein seiner Göttlichkeit, seiner Mission und seines Schicksals; die ersten Jünger wissen sogleich, daß er der Messias ist; diese Kenntnis ist ihnen durch Johannes' Offenbarung vermittelt, an den sie eben darum angeknüpft werden. Seine Reden sind für jedermann, der nicht das entwickelte Christentum bereits kennt, völlig unverständlich[1]) — wenn auch die Art, wie das Mißverstehn seiner meist ganz unzweideutigen Worte geschildert wird, sehr naiv ist; zu einer realistischen Schilderung ist eben der Verfasser ganz ungeeignet, und ein wirkliches, den irdischen Verhältnissen angepaßtes Lebensbild will er garnicht geben —; mit diesen Predigten würde er in Wirklichkeit kaum einen einzigen Anhänger gewonnen haben. Der Verfasser schreibt eben für Christen, und die mystische Theologie des Christentums ist bereits voll ausgebildet und wird von ihm

[1]) So spricht er 3, 13 ff. zu Nikodemus von seiner „Erhöhung“ d. h. Kreuzigung als Grundlage des Glaubens und von seiner Himmelfahrt ganz wie ein christlicher Prediger, ebenso 6, 62.

weitergesponnen. Deshalb hat er auch das Abendmahl vor der Passion gestrichen (S. 180 f.), während er sonst die damit verbundenen Szenen übernimmt und weiterbildet. Er hat es durch die magische Fußwaschung, das Reinigungsbad, ersetzt[1]). Außerdem führt er die Verheißung des Heiligen Geistes ein, „den mein Vater in meinem Namen senden wird", „des Geistes der Wahrheit" (14, 16 f. 26), des „Advokaten" παράκλητος, „der euch alles lehren und ins Gedächtnis rufen wird, was ich euch gesagt habe"; das knüpft an an die Verheißung, daß der Heilige Geist den Gläubigen bei den Verfolgungen eingeben wird, was sie zu reden haben, so daß sie darum nicht zu sorgen brauchen (Marc. 13, 11. Matth. 10, 19 f.; bei Lukas 21, 15 ist es Jesus selbst, der ihnen „Rede und Einsicht" gewähren wird) — das wird dann im folgenden in der Einlage des Herausgebers weiter ausgeführt. Aber der Genuß des Leibes und des Bluts des Menschensohns, die ständige und wahre Nahrung der Gläubigen (6, 51 ff., vgl. 32 ff.), ist nicht ein Erinnerungsmahl, sondern die mystische lebenspendende Gabe, die der Gottessohn den Menschen gebracht hat, und wird daher von Jesus selbst sogleich in der ersten großen Predigt, die er der Menge hält, verkündet[2]).

Anhänger gewinnt Jesus sofort überall in großer Zahl (2, 23. 3, 23 ff. 4, 41 f. 43 ff.)[3]). Als er freilich die mystische

[1]) Diese Szene, die das Wort Marcus 10, 45, daß der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, ganz wörtlich nimmt (speziell in der Fassung bei Lukas 22, 27 mit direkter Bezugnahme auf die Mahlzeit: τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν), fügt in das Bild Jesu einen Zug von Ostentation, der den älteren Berichten ganz fremd ist.

[2]) Sie ist angeknüpft an die wunderbare Speisung, die nach Marcus erzählt wird (die διακοσίων δηναρίων ἄρτοι, die zur Speisung erforderlich wären 6, 7, stehn nur bei Marcus 6, 37, nicht bei Lukas und Matthaeus); daß sie 6, 4 kurz vor das Passah verlegt wird, ist aus der Abendmahlsgeschichte hierher übertragen. — Statt der unbestimmten μαθηταί, die mit Jesus reden, setzt der Verfasser, wie auch sonst, bestimmte Namen ein, Philippus und Andreas 6, 7. 8. — Eine Anspielung auf das Abendmahl enthält bekanntlich bereits das Gespräch mit der Samaritanerin 4. 32 ff.

[3]) Das Wort, daß kein Prophet in seiner Heimat geehrt wird, wird

Lehre von dem Genuß seines Fleisches und Bluts verkündet, „sagten viele seiner Jünger: das ist ein hartes Wort, wer vermag das anzuhören?" (6, 60), und als er, in Vorkenntnis des Verrats des Judas, noch weiter davon redet, daß unter ihnen welche sind, die nicht glauben, „traten viele von ihnen zurück und zogen nicht mehr mit ihm herum" (6, 66); nur die Zwölf bleiben treu. Es ist eine Szene, wie sie bei christlichen Predigten zur Zeit des Verfassers oft genug vorgekommen sein wird.

Auch die Gegner sind von Anfang an auf dem Plan; es sind die stereotypen Pharisaeer. Der Anlaß, die Diskussion über das Verhalten zum Gesetz und der traditionellen Auslegung, tritt ganz zurück, wenn auch über den Sabbat mehrfach diskutiert wird (s. o. S. 302): die Welt, der κόσμος, steht eben der Wahrheit und dem göttlichen Licht ihrer Natur nach feindlich gegenüber. Schon Johannes wird daher von Abgesandten der Pharisaeer ausgeforscht (1, 24), wovon die Quellen nichts wissen; und als die Pharisaeer erfahren, daß Jesus während seines Aufenthalts in Judaea mehr Schüler gewinnt und tauft als Johannes, räumt Jesus — offenbar um ihren Nachstellungen zu entgehn — das Land und kehrt nach Galilaea zurück (4, 1 ff.). Beim nächsten Aufenthalt in Jerusalem wird der Gegensatz schroffer. Wegen der Heilung in Bethesda „verfolgten die Juden Jesus, weil er das an einem Sabbat getan hatte" (5, 16). Diese Erzählung setzt sich fort cp. 7, 19c, wie Wellhausen und andre erkannt haben, mit seiner Frage: „was sucht ihr mich zu töten? Die Menge antwortete: Du bist besessen! wer sucht dich zu töten?" Jesus verteidigt sich mit der Berufung darauf, daß die Beschneidung am Sabbat erlaubt ist, um wie viel mehr also, einen ganzen Menschen gesund zu machen. Das hat seine Parallele in mehreren

---

hier in eigenartiger Umgestaltung auf Galilaea angewendet: Jesus hatte das ausgesprochen; als er aber nun von Jerusalem zurückkehrt, wird er in Galilaea gut aufgenommen, „da sie alles gesehn hatten, was er in Jerusalem beim Fest getan hatte; denn auch sie waren zu dem Fest gezogen". Also hat sich sein Wort bestätigt; denn nicht sein Auftreten bei ihnen, in seiner πατρίς, sondern der Erfolg außerhalb derselben in Jerusalem hat sie gewonnen.

Erzählungen bei den Synoptikern; aber der Verfasser hat den Zusammenhang zerrissen, indem er zunächst 5, 17 ein neues Motiv der Rechtfertigung einfügt: „mein Vater wirkt beständig (ἐργάζεται ἕως ἄρτι, also ohne Unterbrechung durch den Sabbat), und so wirke auch ich". Das betrachten die Juden als Gotteslästerung: „daher suchten sie ihn um so mehr zu töten, da er nicht nur den Sabbat aufgehoben, sondern auch Gott seinen Vater genannt und sich dadurch Gott gleich gemacht hatte". Das gibt dann Anlaß zu einer langen Rede über das Verhältnis des Sohnes zum Vater (5, 19—47), in der Jesus verkündet, daß er vom Vater zum Weltenrichter eingesetzt ist[1]) und „die Stunde kommen wird, wo alle, die in den Gräbern liegen, seine Stimme hören und hervorkommen werden, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts". Daran angeschlossen wird die Frage, wie denn die Wahrheit seiner Behauptungen zu begründen ist: „wenn ich selbst für mich zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr"[2]); es bedarf eines anderen Zeugen. Das ist zunächst Johannes, sodann aber sind es die Taten, zu deren Vollbringung der Vater ihn befähigt hat, und somit der Vater selbst, der denn auch in dem Gesetz für ihn Zeugnis ablegt. Das verkennen freilich die Juden, so daß Moses, „auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt", gegen sie als Ankläger auftritt. Im Grunde kommt natürlich die ganze Argumentation über ein Selbstzeugnis nicht hinaus. Man sieht, es ist unter der Maske Jesu durchweg der christliche Prediger, der zu seiner Gemeinde (und zu den Ungläubigen) über diese Fragen redet und der gänzlich außerstande ist, die Rolle, die er angenommen hat,

---

[1]) Als Grund dafür wird v. 27 angegeben: „weil er der Menschensohn ist" (ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν); dabei wird vorausgesetzt, daß dieser nach Daniel 7, 14. 26 der Weltenrichter ist — auch wieder eine Stelle, die jedem, der die Tradition nicht kennt, ganz unverständlich bleiben muß. — Über 10, 15 s. o. S. 285, 3.

[2]) In ganz naiver Weise kehrt das 8, 12 ff. wieder. Die Pharisaeer halten ihm dies Argument wirklich entgegen: σὺ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς, ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθής. Jesus antwortet: Mein Zeugnis über mich ist doch wahr, da ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe. Überdies erfordert euer Gesetz zwei Zeugen, und die sind hier vorhanden, nämlich ich und der Vater!

wirklich durchzuführen. Daß es dabei ohne lästige Wiederholungen, wie sie der Verfasser ja überhaupt bis zum Überdruß bringt (ebenso wie der erste Johannesbrief), und ohne logische Sprünge und Widersprüche nicht abgeht, ist ganz natürlich, ist aber kein Grund, die Hand verschiedener Verfasser anzunehmen[1]). Durch diese Predigt ist der ursprüngliche Zusammenhang zerrissen. Die Diskussion mit den Juden wird ohne Abschluß fallen gelassen, dafür läßt der Verfasser Jesus nach Galilaea zurückgehn und bringt hier zunächst das Speisungswunder und die große Predigt über das Abendmahl. Dann geht Jesus aufs neue nach Jerusalem, und in der abgetrennten Fortsetzung 7, 14—23 wird zu Anfang (v. 16—19 b) die Erörterung über das Verhältnis Jesu zu seinem Entsender und zum Gesetz Moses' kurz rekapituliert, ebenso v. 28. Dann aber wird das Thema des Verhaltens der Juden wieder aufgenommen; ein Teil ist gläubig und vermutet, daß auch ihre Obern erkannt haben, daß Jesus der Messias ist (v. 26. 31); andere aber wollen nach Weisung der Pharisaeer ihn gefangen nehmen (v. 30. 32). Aber sie sind gegen ihn ohnmächtig und können ihm ohne seinen Willen nichts anhaben, und „seine Stunde war noch nicht gekommen" (v. 30). Ebenso geht es nachher v. 44, wo dann eine Beratung über das Einschreiten gegen ihn daran anschließt, das Nikodemus vereitelt, und weiter 8, 20 und 59: „sie hoben Steine auf, um sie auf ihn zu werfen; Jesus aber ward verborgen (ἐκρύβη, wie 12, 36, er wurde verhüllt, wie Odysseus bei den Phaeaken, oder entrückt) und ging aus dem Tempel"[2]). Als das entscheidende Motiv des Einschreitens gegen ihn erscheint dann das politische (s. o. S. 198 f.). Schon 6, 15 weiß er, daß die Galilaeer ihn nach dem Speisungswunder zum König machen wollen, und entzieht sich dem, indem er allein ins Gebirge geht; so wird zugleich die Motivierung für das aus Matth. 14, 22 ff. = Marc. 6, 45 ff. übernommene Wan-

[1]) Die Möglichkeit, daß hier der Herausgeber eingegriffen hat, will ich indessen nicht bestreiten.

[2]) Ganz hübsch sind die naiven Deutungen, welche die Juden seinem Wort geben, er werde dahin gehn, wohin sie ihm nicht folgen könnten, 8, 21: er wolle sich selbst töten, und 7, 35, er wolle in die griechische Diaspora gehn und die Griechen lehren.

deln auf dem See gewonnen. Durch seine Lehre und seine Wundertaten, vor allem durch die Auferweckung des Lazarus, hat Jesus die Massen für sich gewonnen; beim Einzug in Jerusalem strömen sie ihm zu, die Pharisaeer sind machtlos dagegen (12, 17 ff.). So befürchtet die jüdische Regierung einen Aufstand, der zur Katastrophe führen muß. In der entscheidenden Beratung des Synedrions, gleich nachdem die Pharisaeer die Kunde von der Auferweckung des Lazarus erfahren haben, wird das von den Hohenpriestern und Pharisaeern offen ausgesprochen (11, 46 ff.): „wenn wir ihn so lassen, werden die Römer kommen und uns Ort und Volk nehmen“[1]); der amtierende Hohepriester Kajaphas erklärt: „es ist besser für euch, daß éin Mensch für das Volk stirbt, als daß das ganze Volk zugrunde geht“. So ist das religiöse Motiv eingestandenermaßen nur ein Vorwand. Man hofft, daß Jesus zum Fest kommen wird (11, 56), sucht seinen Aufenthalt zu erfahren (11, 47), plant, den Lazarus zu töten (12, 11), aber vergeblich; Jesus hält sich verborgen, bis seine Stunde gekommen ist (11, 54. 12, 36. 13, 1); nur nach seinem Willen kann sich sein Geschick erfüllen.

Das politische Motiv, das, wenn es geschichtlich berechtigt wäre, notwendig zu der von Reimarus gezogenen Konsequenz führen müßte, liegt den echten Quellen ganz fern; für sie ist der Konflikt wirklich rein religiöser Natur. Angedeutet wird es zuerst bei Lukas 23, 2, wo das gesamte Synedrion vor Pilatus die Anklage erhebt: „diesen haben wir befunden als einen Aufwiegler des Volks, der es hindert, dem Caesar die Steuern zu zahlen, und behauptet, er selbst sei der König Messias“. Daran knüpft das Johannesevangelium an. Der βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων der Inschrift am Kreuz wird ernst genommen und zugleich der Gegensatz zwischen der jüdischen und der christlichen Messiasauffassung, der in der ersten Überlieferung in dem Konflikt

[1]) τόπος ist im zweiten Makkabaeerbuch als Bezeichnung des Tempelbezirks ganz gewöhnlich (z. B. 3, 12. 18. 30. 5, 19; ebenso im dritten 1, 9) und natürlich das hebraeische maqôm. Als Bezeichnung des Tempels findet es sich ebenso in der Anklage gegen Stephanus Act. 6. 13 f.; er rede κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου, er verkünde, daß Jesus καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον. Vgl. Act. 7, 7 und Joh. 4, 20.

mit Petrus Marc. 8, 32 zum Ausdruck kommt, voll ausgebildet: Kajaphas' Wort ist zutreffend und prophetisch, wie es bei einem Hohenpriester natürlich ist, „Jesus ist wirklich für das Volk gestorben, aber nicht nur für dieses, sondern um überhaupt die zerstreuten Kinder Gottes (aus der ganzen Welt) zur Einheit zu sammeln" (11, 52). Die Vermutung liegt nahe, daß bei dieser politischen Wendung der Passionsgeschichte an den großen Aufstand gegen Hadrian unter Barkochba gedacht ist, der zeigte, daß das Auftreten eines weltlichen Messias und eines dadurch herbeigeführten Vernichtungskriegs mit Rom durchaus im Bereich der Möglichkeit lag. So wird denn auch das Wort 5, 43 von Hilgenfeld, Jülicher, Wellhausen u. a. auf diesen gedeutet: „ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht auf; wenn ein Anderer kommt in seinem eigenen Namen, den werdet ihr aufnehmen". Der Aufstand fällt in die Jahre 132—135, also in eine Zeit, auf die auch die sonstigen Anhaltspunkte für die Abfassung des Johannesevangeliums hinführen. Volle Sicherheit ist freilich nicht zu gewinnen[1].

[1] Die Möglichkeit, mit den meisten Kirchenvätern das Wort auf den Antichrist zu beziehn, für die Bousset, Der Antichrist (1895) S. 84 und 108 eintritt, will ich nicht bestreiten. Aber meinem Gefühl nach enthält das Wort eine konkretere Beziehung auf ein bestimmtes Ereignis; für eine eschatologische Deutung würde man eine andere Fassung erwarten. Überdies tritt der Antichrist doch nicht im eigenen Namen, sondern als Messias, also im Namen Gottes auf. Es kommt hinzu, daß das Johannesevangelium alle eschatologischen Verkündungen vermeidet. Der Verfasser der Johannesbriefe, der doch zweifellos mit dem Verfasser (oder vielleicht dem Herausgeber) des Evangeliums identisch ist, kennt zwar die Tradition vom Antichrist und erkennt sie auch an (I 2, 18. 22. 4, 3. II 7), aber er biegt sie um: die Zeit des Antichrist, die ἐσχάτη ὥρα, ist schon da, und der Antichrist manifestiert sich nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern in den vielen Irrlehrern, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί, οἱ ἀρνούμενοι ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, den Gnostikern und Doketen.

Die Sonderquelle des Johannesevangeliums

Die Analyse hat gezeigt, daß das Johannesevangelium im allgemeinen, so sehr es im einzelnen geändert hat, den Synoptikern folgt; und zwar sind alle drei benutzt, weitaus am stärksten Lukas, der ihm ja auch innerlich näher steht als die beiden andern. Aber daneben läßt sich, neben der Benutzung mündlicher Traditionen, eine schriftliche Sonderquelle erkennen, die zu ihrer Ergänzung herangezogen ist und die wir daher noch betrachten müssen.

Auf mündliche Tradition geht zurück, daß der Verfasser des Evangeliums sich Jesus als einen Mann in reifen Jahren denkt; das wird bekanntlich 8, 57 in den Worten der Juden: „du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehn haben?" unzweideutig ausgesprochen. Diese Anschauung, die in starkem Gegensatz zu der Angabe des Lukas steht, Jesus sei ungefähr dreißig Jahre alt gewesen, beruht auf einer Tradition, die bei den Presbytern in Kleinasien verbreitet war, deren Angaben Papias bewahrt und Irenaeus aus ihm übernommen hat (oben S. 248)[1]; diese Tradition hat der Verfasser ebenso wie Papias für authentisch gehalten[2]. Dazu stimmt, daß ein Spruch, den Papias von diesen Presbytern übernommen hat, auch im Johannesevangelium steht (Iren. V 26, 1, oben S. 248 A.).

---

[1]) Irenaeus II 22, 5 *aetatem seniorem, quam habens dominus noster docebat, sicut Evangelium* καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ (d. i. dem Presbyter, s. o. S. 244, 1) συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην (die griechischen Worte erhalten bei Euseb. hist. eccl. III 23, 3). Damit verbindet Irenaeus weiter die Stelle Joh. 8, 57, die er richtig interpretiert; auf die naive Art, wie er diese Angabe mit der des Lukas zu verbinden versucht, brauchen wir nicht einzugehn; vgl. Corssen, ZNTW. II 216 ff. Aber ganz unbegründet ist die Annahme, die Ansicht der Presbyter beruhe auf dem Johannesevangelium; eine unbefangene Betrachtung lehrt vielmehr gerade das Gegenteil.

[2]) An sich hat sie ebensoviel Berechtigung, wie die des Lukas; gegen ihre Geschichtlichkeit spricht, daß Jesus noch mit seiner Mutter zusammenlebt, die man sich dann mindestens als eine Sechzigerin denken müßte. Auch müßte Jakobus, der Herrnbruder, alsdann bei seinem Martyrium sehr alt gewesen sein. Indessen unmöglich ist das keineswegs.

Jesu Wirksamkeit dehnt der Verfasser über mehrere Jahre aus, wofür sich bei den Synoptikern keine Andeutung findet; aber möglich ist das gewiß. Damit verbindet sich der tiefgreifende Unterschied zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern, daß jenes Jesu Tätigkeit in weitem Umfang nach Judaea und Jerusalem verlegt und Galilaea möglichst in den Hintergrund drängt. Dreimal läßt es Jesus vor der Passion nach Jerusalem ziehn, 2, 13 zum Passah, 5, 1 zu einer nicht genauer bestimmten ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, die nach 6, 4 vor dem Passah liegt, 7, 1 ff. zum Laubhüttenfest, auf das 10, 22 die ἐγκαίνια, das Tempelweihfest im Winter (25. Kislew) folgt; und dazwischen liegt 3, 22 und 10, 40 ein längerer Aufenthalt an der Stätte, wo Johannes getauft hatte, gleichfalls in Judaea.

Aber diese Angaben sind großenteils nicht einer Überlieferung übernommen, sondern vom Verfasser konstruiert. Denn aus dem ersten Aufenthalt erzählt er lediglich die Tempelreinigung „kurz vor dem Passah", die er mit dem Wort: „zerstört diesen Tempel, und ich will ihn in drei Tagen wieder aufbauen", verbindet, das er als authentischen Ausspruch Jesu betrachtet (oben S. 190). Diese Szenen sind aber von ihm aus den Synoptikern entnommen und gehören zweifellos an den Schluß, nicht an den Anfang seiner Laufbahn. Das Motiv des Verfassers ist, Jesus auf einen größeren Schauplatz (und zugleich an die Stätte, wo die christliche Muttergemeinde sich entwickelt hat) zu führen, und das wird 7, 3 f. in der Mahnung der Brüder (oben S. 324) offen ausgesprochen. Weiter haben wir gesehn, daß die Erzählung vom zweiten und dritten Aufenthalt in Jerusalem c. 5 und 7 ursprünglich eine Einheit bildete, die vom Verfasser willkürlich zerrissen ist.

Somit schrumpfen die drei Aufenthalte in Jerusalem für die Vorlage auf einen einzigen zusammen. Als den Eingang der Erzählung wird man die Aufforderung der Brüder 7, 1 ff. betrachten dürfen, zum Laubhüttenfest zu gehn. Jesus lehnt sie zunächst ab, geht dann aber doch insgeheim hin (v. 8. 10). Das ist vom Verfasser stark überarbeitet und in das bei ihm herrschende mystische Dunkel gehüllt, mag aber ursprünglich der vorsichtig zurückhaltenden Art entsprochen haben, mit der Jesus bei den Synoptikern auftritt und den akuten Konflikt

nach Möglichkeit vermeidet. Aus seinem Aufenthalt in Jerusalem werden dann mehrere Einzelgeschichten erzählt, die Heilung am Teiche Bethesda 5, 2ff., die des Blinden 9, 1ff., den er zum Teich Siloah schickt. Beide Erzählungen haben ihre Parallelen in den Synoptikern, die erste in der Heilung des Gichtbrüchigen in Kapernaum (Marc. 2, 1ff. usw.), die zweite in der nur bei Marc. 8, 22 ff. erzählten Heilung des Blinden in Bethsaida, und beide werden zur Anknüpfung weiterer Diskussionen benutzt. So liegt die Annahme nahe, daß erst der Verfasser sie nach Jerusalem versetzt hat; aber wenigstens in den Lokalitätsangaben mag ein Rest einer andern Quelle erhalten sein, mit der er sie kontaminiert hat. — Auf das Laubhüttenfest folgt das Tempelweihfest, und dann würde das Passah folgen. So ist es sehr möglich, daß diese Quelle den Einzug am Palmsonntag nicht kannte und Jesus, wie es ja im Grunde das Johannesevangelium auch tut, vor der Passion ein halbes Jahr lang in Jerusalem und dessen Umgebung verweilen ließ. Daß auch ein Spruch in Q (S. 234) und bei Marcus die Äußerung Jesu 14, 49 und der Anschluß des Joseph von Arimathia auf einen längeren Aufenthalt in Jerusalem hinweist, als die wenigen Tage seiner Erzählung, ist oben schon erwähnt.

Wie in diesen Erzählungen ist die Sonderquelle auch in manchen Zusätzen und Varianten der Passionsgeschichte erkennbar; so in der Einsetzung der Frau oder Mutter des Klopas 19, 25 (oben S. 74), und vor allem in der Verdrängung des Hohenpriesters Kajaphas durch seinen Schwiegervater Annas (S. 198) und in der Ansetzung der Kreuzigung auf den Tag vor dem Passah, die sich als richtig bewährt hat (S. 169 ff.). Wie fern dagegen der Verfasser des Evangeliums selbst den Verhältnissen steht, zeigt seine Ansicht, daß das Hohepriestertum ein Jahramt sei (oben S. 198). Weiter wird der Sonderquelle die Gestalt des Nikodemus angehören (cp. 3. 7, 50. 19, 39), ferner das Fragment 12, 20 f., daß einige griechische Juden, die zum Passahfest gekommen sind, den Wunsch haben, Jesus zu sehn, der diesem durch Philippus (s. u. S. 338) und Andreas übermittelt wird. Damit bricht die Erzählung ab; aber wahrscheinlich steht die Fortsetzung in v. 28 ff. Hier betet Jesus: „Vater, verherrliche deinen Namen. Da kam eine Stimme vom Himmel:

ich habe verherrlicht und werde wieder verherrlichen." Das Objekt fehlt und ist offenbar mit Absicht ausgelassen: ursprünglich wird es σέ gewesen sein, der Sohn wird durch die Himmelsstimme verherrlicht wie bei der Taufe und der Verklärung; der Verfasser aber hat Jesus eine Verherrlichung des Vaters fordern lassen (πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα), die zugleich seine eigene enthält. Die Menge hält die Stimme für einen Donner, andre für einen Engel, der mit Jesus gesprochen hat; er selbst erklärt, sie sei „nicht um meiner, sondern um euretwillen geschehn. Jetzt ist das Gericht, die κρίσις, dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden, ich aber werde, wenn ich vom Erdboden aus erhöht werde, alle an mich heranziehn"[1]). Da ist das Wort Lukas 10, 18 über den Sturz des Satans verwendet (oben S. 279). Die zugrunde liegende Erzählung wird gelautet haben, daß Jesus für die griechischen Proselyten ein Zeichen der Bestätigung erbittet und erhält; dies Zeichen ist der Verklärungsgeschichte entnommen, die durch diese Szene gewissermaßen ersetzt wird. Zugleich aber enthält sie den Hinweis auf die bevorstehende Ausbreitung des Christentums über die Griechenwelt, und eben darum kann der Sturz des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου daran angeknüpft werden. — Der Verfasser aber hat das in seiner Manier zur Einlage einer geheimnisvollen Rede benutzt, welche in üblicher Weise die reale Situation völlig außer acht läßt — die ist ihm ja durchweg gleichgültig — und die Verherrlichung auf die „Erhöhung" in der Passion bezieht: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου v. 23. Das bildet den Text für die v. 24—26 folgende Skizze einer Predigt, die darauf hinweist, wie das Samenkorn absterben muß, um Frucht zu tragen, und die Gläubigen auffordert, dem Beispiel Jesu in Hingabe ihres Lebens zu folgen, wofür der Lohn, die Ehrung durch den Vater, nicht ausbleiben kann. Daher wird denn auch die Todesangst Jesu, die bei

[1]) Angeschlossen ist ein Einwurf der Menge, daß nach der Tradition der Messias ewig (εἰς τὸν αἰῶνα) bleiben soll, und die Frage, was die Erhöhung des Menschensohnes und dieser Name selbst (den Jesus v. 23 gebraucht hat) bedeute. worauf Jesus ihnen eine Antwort gibt, die ihnen unverständlich bleiben muß: das Licht bleibt nur noch kurze Zeit unter euch, glaubt an dasselbe, damit ihr Lichtsöhne werdet.

Marcus und seinen Nachfolgern im Gebet zu Gethsemane ihren ergreifenden Ausdruck findet, hierher versetzt: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Damit wird die Bitte πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα motiviert, und so in die in dem Zwischenstück völlig vergessene Situation wieder notdürftig zurückgelenkt. Es ist durchweg der Autor des Evangeliums, mit dem wir hier zu tun haben und in dessen Manier diese Stelle einen besonders deutlichen Einblick gewährt[1]; wer sie in ein Konglomerat zusammenhangsloser Brocken zerpflücken will, verkennt den Charakter des Verfassers vollkommen.

Es ist sehr möglich, daß die Erzählung in der Quelle an ganz anderer Stelle stand. Der Verfasser hat sie unmittelbar vor die Passion gesetzt; es ist bei ihm das letzte Auftreten Jesu vor der Öffentlichkeit, übrigens zugleich das einzige, was von seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem, nach dem Einzug, berichtet wird. Den Abschluß bildet v. 36 ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν. Die unmittelbare Fortsetzung bildet 13, 1 πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα κτλ. Dazwischen ist 12, 37—50 noch eine lange Erörterung des Schriftstellers eingeschoben, welche nachweist, wie der Unglaube trotz aller Zeichen durch die Worte des Jesaja begründet ist. Trotzdem hätten auch von den ἄρχοντες viele an ihn geglaubt, aber das aus Furcht vor den Pharisaeern nicht bekannt, um nicht ἀποσυνάγωγοι zu werden (= 9, 22; auch in der Einlage 16, 1 wieder aufgenommen); daran wird nochmals (im Widerspruch mit v. 36) eine Rede Jesu über sein Wesen als Licht und seine Stellung zum Vater angefügt. Dies Stück, wieder die Skizze einer Predigt, die einen Text aus Jesaja zugrunde legt, wird wohl auch eine Einlage des Herausgebers sein, wie c. 15—17.

Der Sonderquelle werden weiter die Geschichten von der Hochzeit zu Kana c. 2 und der Auferweckung des Lazarus c. 11 angehören. Die erstere ist eine krasse Wundergeschichte; aber

[1]) Im übrigen sind die Unterredungen mit Nikodemus und der Samariterin, die Abendmahlspredigt, die Scenen in Jerusalem (speziell c. 5 und 7, s. o. S. 328 f.) ganz ebenso gearbeitet.

der Verfasser des Evangeliums hat sie offenbar symbolisch gemeint, als Hinweis auf den Heilstrunk, den Jesus der Welt im Abendmahl gebracht hat — er ist der rechte Weinstock c. 15. Daher hat er v. 4 auf die Bemerkung der Mutter: „sie haben keinen Wein“, den Satz eingefügt καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, d. h. das wirkliche Verwandlungswunder, bei dem der erlösende Wein gespendet wird, ist erst die Passion. Der Wortlaut aber beruht auf der Szene bei den Synoptikern, in der Jesus Mutter und Geschwister schroff zurückweist. Daß dieser Satz eine Einlage des Verfassers ist, geht deutlich daraus hervor, daß Jesu Wort garkeine Wirkung hat; die Mutter kümmert sich nicht darum, sondern gibt den Dienern die Weisung, zu tun, was Jesus ihnen sagen wird, v. 5 schließt unmittelbar an v. 3 an. Das zeigt zugleich, daß der Verfasser eine schriftliche Quelle benutzt und in der Hauptsache wörtlich übernimmt. Dieser Quelle wird auch die Zählung der Wunder (σημεῖα) angehören: „Dies war das erste Wunder, das Jesus in Kana in Galilaea tat, und durch das er seine Herrlichkeit offenbarte“ (v. 11). Dem entspricht 4, 54, wo die Heilung des Sohns des βασιλικός in Kapernaum als δεύτερον σημεῖον bezeichnet wird; diese Umarbeitung der Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum bei Matthaeus und Lukas wird also auch aus der Sonderquelle entnommen sein. In dieser werden vermutlich noch weitere Wunder gezählt worden sein, die der Verfasser nicht aufgenommen hat; vielmehr hat er durch Einschiebung des Aufenthalts in Jerusalem und Samaria den Zusammenhang zerstört. — Von dem Zusammenleben mit der Mutter und ihrem Wohnsitz in Kana ist oben schon die Rede gewesen (S. 77, 1).

Auch die Lazarusgeschichte, eine krasse Steigerung der älteren Erzählungen von Totenerweckungen (oben S. 222 f.), zeigt das gleiche Verfahren des Verfassers. Er läßt Jesus erklären, daß die Krankheit des Lazarus „der Herrlichkeit Gottes dienen soll, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde“ (11, 4)[1]). Er wartet absichtlich noch zwei Tage, damit Lazarus inzwischen

[1]) Ebenso bei der Heilung des Blinden 9, 3: οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ.

stirbt, um so den Glauben der Jünger zu stärken (v. 15, vgl. 41 f.). In v. 24 ff. fügt er einen Spruch über die Auferstehung ein, der an sich garnicht in diese Situation paßt, und v. 7 ff. läßt er Jesus, nachdem er zunächst die zwei Tage hindurch getan hat, als ob nichts passiert wäre, plötzlich sagen: „wir wollen wieder nach Judaea gehn" — obwohl er nach 10, 40 f., vgl. 3, 22 schon in Judaea ist —, um auf die Verwunderung der Jünger, daß er, eben der Steinigung entgangen, dies Land wieder aufsuchen will, eine mystische, fast unverständliche Äußerung über die bevorstehende Passion einfügen zu können, in der mit dem φῶς τοῦ κόσμου gespielt wird (v. 9 f.).

Vielleicht ist auch die Erzählung von dem Gespräch mit der Samariterin c. 4 bei dem Ort (πόλις) Sychar am Jakobsquell die Überarbeitung einer ähnlichen Vorlage. Im übrigen ist diese Geschichte eine Antedatierung der von Philippus ausgehenden Mission unter den Samaritanern (Act. 8, 5 ff.), die hier auf Jesus selbst übertragen wird. Damit, daß Philippus in der Apostelgeschichte der erste und erfolgreiche Vertreter der Mission unter den Nichtjuden ist, hängt zusammen, daß die griechischen Proselyten 12, 21 sich an ihn um Vermittlung wenden. Dem entspricht es, daß 1, 43 seine Berufung erzählt und als seine Heimat Bethsaida angegeben wird[1]); und wiederholt wird er als Sprecher der Jünger verwendet (6, 5. 7. 14, 8 f.). Offenbar wird hier der unter den Zwölf aufgezählte Philippus mit dem Diakonen identifiziert. Das ist wieder ein Zeichen, das auf Kleinasien als das Land hinweist, in dem das Johannesevangelium entstanden ist; denn hier war bekanntlich ein lebhaftes Interesse für Philippus vorhanden, er soll mit seinen Töchtern nach Hierapolis im südwestlichen Phrygien übergesiedelt sein, und Papias, der Bischof dieser Stadt, hat eingehend von ihm erzählt (s. Bd. III).

Das Gegenstück dazu ist die Zurücksetzung des Petrus, der dem Lieblingsjünger gegenüber möglichst in den Hintergrund gedrängt wird. Nicht er ist der erste Jünger, den Jesus gewinnt, sondern der andre (d. i. Johannes) und Andreas, und erst

---

[1]) Ebenso 12. 21. Ein zweifelloser Fehler ist, daß Bethsaida 1, 4 auch zur Heimat des Andreas und Petrus gemacht wird; nach Marcus gehören diese deutlich nach Kapernaum.

durch letzteren wird Petrus gewonnen. Das Messiasbekenntnis wird ihm 6, 68 gelassen, wenn auch in gründlich abgeschwächter Gestalt (s. o. S. 325), sonst wird er vor der Fußwaschung und den anschließenden Gesprächen sowie der Verleugnung nicht wieder erwähnt. Auch hier wird der Lieblingsjünger, Johannes, ihm vorgeschoben; Petrus wagt nicht, Jesus selbst nach dem Verräter zu fragen, sondern wendet sich an jenen (13, 23 ff.), ein ἄλλος μαθητής, der auch wieder nur Johannes sein kann[1]), begleitet ihn in den Hof des Hohenpriesters und führt ihn hier ein und wird so Zeuge seiner Verleugnung (18, 15 ff.); in der Einlage bei der Auferstehung (o. S. 30, 1) läuft er Petrus voran und sieht das leere Grab zuerst (20, 3 ff.). Ebenso erkennt dieser 21, 7 in dem Nachtrag des Herausgebers beim Fischzug den Auferstandenen zuerst und sagt es Petrus; darauf stürzt sich dieser ins Wasser; dem entspricht nachher die Kontrastierung seines Schicksals (vgl. 13, 36) mit dem des Johannes. Aus demselben Grunde wird der in den älteren Evangelien alsbald gänzlich zurücktretende Andreas (oben S. 98 f.) 6, 8 und 12, 22 zum Sprecher der Jünger, nicht Petrus, wie bei jenen.

Auf die Sonderquelle mag dagegen die Gestalt des Nathanael 1, 45 ff. (vgl. 21, 2) zurückgehn, und ebenso die Geschichte vom ungläubigen Thomas 20, 24 ff., der als einer der Zwölf, mit dem Beinamen Didymos, bezeichnet wird. Die Synoptiker kennen ihn, ohne den Beinamen, nur im Apostelkatalog; im Johannesevangelium wird er noch 11, 16[2]) und 14, 5 verwendet, und auch 21, 2 neben Nathanael genannt.

Weiter dürfen wir auf die Sonderquelle wohl eine Anzahl geographischer Angaben zurückführen, die über das ganze Evangelium zerstreut sind[3]).

---

[1]) Daß derselbe zu einem Bekannten des Hohenpriesters gemacht wird (ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ — der Verfasser weiß also genau über ihn Bescheid, verschweigt mithin seinen Namen mit Absicht, so daß an der Identität mit Johannes nicht gezweifelt werden kann), ist zwar geschichtlich absurd, sollte aber doch bei einem Werk wie diesem keinen Anstoß erregen.

[2]) Hier wird zur Steigerung des Effekts die Trauer der Jünger um den Tod des Lazarus dahin gesteigert, daß Thomas zu ihnen sagt ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.

[3]) Außer Kana 2, 1. 4, 46 und Sychar 4, 5 die Angabe über die Lage

Daß die Sonderquelle weit mehr enthielt, als das Evangelium berücksichtigt hat, kann nicht zweifelhaft sein; hat der Verfasser doch auch aus den Synoptikern, abgesehn von der Passion, nur recht wenige Stücke aufgenommen. Sie muß ein vollständiges Evangelium gewesen sein, wie die, welche Lukas im Prooemium erwähnt. Zu einem präziseren Erfassen ihres Charakters reicht das Material nicht aus. Im allgemeinen wird sie den zahlreichen apokryphen Evangelien gleichartig gewesen sein; doch enthielt sie vereinzelt noch wertvolle Nachrichten, wie vor allem die richtige Ansetzung des Tages der Kreuzigung.

---

von Bethanien 15 Stadien von Jerusalem 11, 18, der Ort Ephraim nahe der Wüste (von Juda) 11, 54, wo Jesus sich vor dem letzten Passah verborgen hält, und die Lokalitäten in Jerusalem Bethesda 5, 2, Siloah 9, 7, die Halle Salomos 10, 23, die Gerichtsstätte Gabbatha 19, 13 (o. S. 200), die Beschreibung des Grabes 19, 41. Über die Angaben über die Stätte der Taufe des Johannes 1, 28. 3, 23. 26 s. o. S. 82, 2.

Berichtigung:

S. 37, 1 ist das Citat aus Blass durch Ausfall eines *non* unverständlich geworden; es muß heißen: *διὰ πν. ἁγ. non potest n o n coniungi cum ἐντειλάμενος.*

Anzeigen des Cotta'schen Verlages

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart